OBRAS COMPLETAS

TOMO III

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

DE

JOSE ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO III

(1917-1928)

SEXTA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1947
SEGUNDA EDICIÓN: 1950
TERCERA EDICIÓN: 1955
CUARTA EDICIÓN: 1957
QUINTA EDICIÓN: 1962
SEXTA EDICIÓN: 1966

Depósito Legal: M. 3.319-1961. - N.º Rgtro.: 1.052-66

Impreso en España por

Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

ARTÍCULOS

(1917-1920)

DON GUMERSINDO DE AZCÁRATE HA MUERTO

En las mismas horas en que D. Rafael M.ª de Labra sufre una grave enfermedad, D. Gumersindo de Azcárate se aleja de la vida. Al ausentarse tan venerable figura de entre nosotros parece entrar definitivamente en la historia, que habla por ecos —el documento, la imagen, la leyenda—, una edad de la existencia española. Estos años postreros habían segado las últimas filas de los hombres que actuaron en los tiempos anteriores a la Restauración y eran para nosotros como supervivientes de una época que nos parecía más heroica, más enérgica, de mayor frenesí espiritual, sobre la cual había venido luego un diluvio de corrupción, cinismo y desesperanza. Conforme iban cayendo al golpe de la hoz incansable esos hombres mejores y de histórica fisonomía, la figura castiza de Azcárate parecía condensar sobre sí todas las alusiones, remembranzas y sentimientos que en nosotros aquel pasado levantaba, como en la llanura, bajo el sol, alza el viento doradas tolvaneras. «¡Ya se van, ya se van!» —decíamos. Y luego: «¡Queda Azcárate!» Enjuto, de aventajada estatura, barba de plata y rostro cetrino, le veíamos pasar, emocionados, como a un Don Quijote vuelto a la cordura. Con él pasaban las sombras de Castelar y Cánovas, Salmerón y Giner. Cuando entraba y salía, entraba y salía en nuestras almas un vasto rumor de ideales entusiasmos, una cálida ráfaga de esencial patriotismo y trascendente humanidad.

El semblante de la vida cambia con cada generación. Trae cada una de ellas una peculiar sensibilidad, ciertas propensiones genuinas para el pensar y el sentir. Esto hace que valoren las cosas de distinta suerte y prefieran, los de hoy, ideas y obras de arte que los de ayer

desestimaron, o sientan aversión por lo que éstos amaron. Y acontece que en el regazo de cada época conviven siempre tres generaciones: los abuelos, los padres, los hijos. Así hemos habitado el mismo girón del tiempo los hombres de la República, los hombres de la Restauración y los que aún tenemos blanco y sin armas el escudo. Pues bien, nada acaso indica mejor cuál será el futuro español, como notar el hecho de que los hombres con el escudo blanco sentíamos mayor afinidad con los hombres de 1869 que con los restauradores. Y no era, ciertamente, su República lo que nos atraía, eran su sentido moral de la vida, su anhelo de saber y de meditar. Frente a ellos, los hombres educados en la Restauración parecían desmoralizados y frívolos, exentos de curiosidad y de estudio. Aquéllos fueron profesores, escritores, amigos del libro y la idea. Estos eran, y son, abogados, negociantes, aficionados a mínimas intrigas.

Se nos va con Azcárate el último ejemplar de una casta de hombres que creía en las cosas superiores y para los cuales toda hora llegaba con un deber y un escrúpulo en la alforja. Y como en todas las castas nobles parecen sutilizarse y aquilatarse las excelencias del linaje cuando la adversidad diezma sus filas, enrarecida por la muerte, la sangre de aquella venerada generación vino a adquirir en Azcárate, su hombre último, la más pura y sencilla calidad. Muere solo, nuestro bueno y amado Don Quijote de la barba de plata, solo entre sus libros y sus virtudes.

¿Solo? Con soledad de los suyos al menos. Porque nosotros somos del futuro. Nuestra filial piedad consistirá en seguirle. Pero seguir a Azcárate —como seguir a Giner— es seguir hacia adelante.

De un egregio pasado español ya no queda nada: ¡Ya no queda Azcárate!

Pero ahora queda sobre su tumba lo que debe quedar siempre cuando los que viven son fieles a los muertos: el verde brote de la esperanza.

Publicado sin firma en *El Sol*, 15 de diciembre de 1917.

ESTAFETA ROMÁNTICA

UN POETA INDO

I

Señora, el nombre de Zenobia Camprubí suena a nombre de un hada que nos parece haber visto en el cuento mejor. En uno de sus vuelos, casi irreales, este hada, que tiene los ojos azules y una nube rubia sobre las sienes, cayó en la red de un poeta. Porque los poetas son furtivos cazadores de hadas: tienden en las afueras de la realidad redes de cristalinos hilos, que tejen para ellas unas arañas sentimentales. Todo lo grávido, todo lo material, todo lo filisteo atraviesa las ilusorias retículas sin romperlas ni mancharlas. ¡Sin enterarse de ellas! Sólo las hadas quedan prendidas. Así este hada Zenobia es hoy un hada bien maridada al egregio poeta Juan Ramón Jiménez. En lírico homenaje, como Titania y Oberón por la selva, atraviesan nuestra árida existencia nacional, fabricando inverosimilitud. Jiménez tañe sus propios versos, y ambos juntos traducen poetas lejanos, esto es, se dedican a hacer en España el contrabando de la poesía. Pues no otra cosa que contrabando es introducir en nuestro país mentefacturas poéticas, si se advierte que los españoles solemos adoptar ante el lirismo una actitud de carabineros.

Ahora nos ofrecen la obra del poeta indio Rabindranath Tagore. Primero tradujeron *La luna nueva* y *El jardinero*. Luego han seguido, con breve intervalo, *El cartero del Rey*, *Pájaros perdidos* y *La cosecha*.

¿Qué podré decir a usted, señora, de este poeta bengalí?

Nada define mejor a un hombre como las cosas que él necesita para la obra de su vida. Recordemos cuando de niños llegaba el artesano a nuestra casa. El alma se nos subía toda a los ojos para mirar lo que aquel hombre sacaba de su espuerta o de su faltriquera. Según los instrumentos que manejaba, sabíamos quién era. Era el

Carpintero o el Lañador o el Vidriero. Había sobre todo uno que nos parecía un ser poderoso y envidiable; trabajaba acurrucado, en silencio, y de cuando en cuando encendía una linternita de la cual salía al punto un sonoro vendaval con una frenética lengua de fuego que lamiendo los metales se los comía. Era el Fontanero, que traía de su casa viento y fuego, prisioneros en su linternita.

Pues algo parejo acontece con los poetas. ¿Con qué material hace un poeta sus versos? ¿Cuál es su ajuar lírico? Piense usted en Zorrilla: ¿Qué hubiera sido de Zorrilla sin catedrales, sin castillos, sin callejas, sin dagas, sin chambergos, sin tocas, sin huríes, sin albornoces?

Rabindranath, en cambio, no necesita nada histórico y suntuario, nada peculiar de un tiempo y de un pueblo. Con un poco de sol, de cielo y de nube, de hontanar y de sed, de tormenta y de ribera, con el quicio de una puerta o el marco de una ventana donde asomarse, sobre todo con un poco de amoroso incendio y de fiebre hacia Dios, elabora sus canciones. Esta lírica se compone, pues, de cosas universales, que dondequiera hay, dondequiera ha habido, y hacen de ella un pájaro pronto a cantar desde toda rama.

Oiga usted, por ejemplo, esta voz, que en un aire inquieto y juvenil de primavera, llega hasta nosotros, anónima:

«Como corre la gacela, loca de su propio perfume, por la sombra del bosque, así en esta noche del corazón de mayo, caliente de la brisa del Sur, corro yo loco. He perdido mi camino y yerro al azar. Y quiero lo que no tengo y tengo lo que no quiero.»

«La imagen de mi propio deseo se sale de mi corazón, y, danzando ante mí, centellea una vez y otra, súbita. La quiero coger y se me va; y ya lejos, me llama otra vez desde el atajo... Y quiero lo que no tengo y tengo lo que no quiero.»

Intente usted, señora, localizar esta voz. ¿Desde dónde suena? ¿Viene de Oriente o de Occidente? ¿De cerca o de lejos? No sabemos, no sabemos; más bien parece que a la par viene de toda la línea redonda que hace el horizonte vital, porque no hay punto de él donde no se levante, como el espectro de un chopo, la inquietud de un deseo insatisfecho. Es más, señora, si toma usted la postura que tan bien le va e inclinando su oído hacia su propio corazón, se dispone a escuchar, ¿no oye usted salir de allí la misma voz en blando rumor ascendente? ¿Dice usted que sí...? ¡Ah, señora, no tema usted! Yo guardaré este exquisito secreto que he sorprendido y no diré nunca a nadie que lleva usted un poeta indio dentro de su corazón.

¿Se resiste usted a confesarlo? Pues oiga otra voz que ahora suena:

«Desperté con los primeros pájaros y ya mi lámpara moría. Y me fui a la ventana abierta y me senté, con una guirnalda fresca en mis cabellos sueltos... Por el camino venía él en la niebla rosada de la mañana. Traía al cuello una cadena de perlas y el sol le daba en la frente. Y se paró en mi puerta y me dijo ansioso: «¿Dónde está ella, di?»

»Me dio vergüenza de decirle: «Ella soy yo, hermoso caminante, ella soy yo.»

»Anochecía y aún no habían encendido... Yo me recogía el pelo con desgana. El llegaba en su carroza, toda incendiada de rojo por el sol poniente. Traía el traje lleno de polvo. La espuma hervía en la boca anhelante de sus caballos... Descendió ante mi puerta y me dijo con voz cascada: «¿Dónde está ella, di?»

»Me dio vergüenza de decirle: «Ella soy yo, caminante fatigado, ella soy yo.»

»Esta noche de abril la lámpara arde en mi alcoba, que la brisa del Sur colma suave. El loro charlatán duerme en su jaula. Mi vestido es azul, como el cuello de un pavo real, y verde mi manto como la hierba nueva. Sentada en el suelo, junto a la ventana, miro la calle desierta... Y pasa la noche oscura y no me canso de cantar: «Ella soy yo, caminante sin esperanza, ella soy yo.»

Fuera inútil, señora, que se obstinase usted en no confesar su secreto: el secreto de esta voz es un secreto a voces. ¿Por qué intentar ocultarlo? ¿Cree usted que el pasado de nuestros amores y nuestros odios, de nuestros anhelos y nuestros hastíos, no deja su huella acusadora en nosotros? No hay gesto ni mirada, señora, que no reproduzca la historia entera de nuestro corazón. Sin quererlo, al movernos ante el prójimo le referimos nuestras memorias. Y el ademán con que pretendemos encubrir algo íntimo es el grito más claro en que lo revelamos. Así yo sé que usted ha estado una tarde esperando en su balcón que alguien pasase, alguien que no iba en busca de usted. Y sé que sus ojos han querido decirle: «¡Pero, hombre, si no es aquélla, si la verdadera soy yo!»

Del mismo modo sabemos que en otra ocasión dijo usted poco más o menos:

«Cuando voy sola por la noche a mi cita de amor, los pájaros no cantan, el viento no se mueve, las casas de la calle están, a un lado y a otro, silenciosas...

»Y mis ajorcas tintinean a cada paso mío.

»¡Y me da una vergüenza...!

»Cuando, sentada en el balcón, espero, sin aliento, sus pasos, las hojas

están mudas en los árboles, el agua está quieta en el río como la espada en las rodillas de un centinela dormido...

»Y mi corazón palpita loco.

»¡Y no sé cómo callarlo!...

»Cuando viene mi amor y se sienta a mi lado; cuando tiembla mi cuerpo y se me cierran los ojos, la noche se oscurece, apaga el viento mi lámpara, las nubes velan las estrellas.

»Y la joya de mi pecho brilla.

»¡Y no sé cómo apagarla!...»

¿Verdad que una vez se dijo usted eso? Claro es que usted no ha llevado nunca ajorcas; en realidad, llevaba usted aquella noche una crucecita de rubíes, pendiente de una cadena de oro. Discreto, el poeta trata de despistarnos con las ajorcas, a fin de que no atribuyamos nominalmente a usted esos pensamientos de tan dulce y cálida intimidad.

Es inútil que nos defendamos. Rabindranath vive lejos, muy lejos de nosotros, en la región sagrada y milenaria que bañan el Ganges y el Brahmaputra. Ha habitado largo tiempo bajo el Himalaya, en medio de una selva ungida de silencio dentro del cual se vierte a ciertas horas la voz del *gong* llamando a la plegaria en la pagoda. Pero este indio, que tiene un perfil de Cristo ario y una mirada febril entre sus párpados, ha pasado por innumerables avatares o reencarnaciones: ha sido sucesivamente todas las cosas. Como el Buda ha sido liebre y ha sido lobo, ha sido muchacha y ha sido guerrero, sacerdote y juglar. De una en otra existencia ha ido acumulando ese íntimo fermentar secreto de cada vida y al través de cuerpos sin cuento, se ha filtrado su alma, como la gota por las capas de roca, perdiendo materia y ganando en esencia sutil. Esta esencia sutil de una vida innumerable nos llega hoy, líricamente modulada, en el dulce trémolo de su poesía. Si ha sido un poco cada uno de nosotros, ¿cómo extrañar que en estos versos sorprendamos la revelación de nuestros propios arcanos?

Y siempre que tropecemos con un gran poeta, señora, sucederá lo mismo. Yo diría que el síntoma de un gran poeta es contarnos algo que nadie nos había antes contado, pero que no es nuevo para nosotros. Tal es la misteriosa paradoja que yace en el fondo de toda emoción literaria. Notamos que súbitamente se nos descubre y revela algo, y, a la par, lo revelado y descubierto nos parece lo más sabido y viejo del mundo. Con perfecta ingenuidad exclamamos: ¡Qué verdad es esto, sólo que yo no me había fijado! Diríase que llevamos dentro, inadvertida, toda futura poesía y que el poeta, al

llegar, no hace más que subrayarnos, destacar a nuestros ojos lo que ya poseíamos. Ello es que el descubrimiento lírico tiene para nosotros un sabor de reminiscencia, de cosa que supimos y habíamos olvidado.

Todo gran poeta, señora, nos plagia.

El Sol, 27 de enero de 1918.

II

¿Conoce usted, señora, la historia de Amal? Es la historia más sencilla del mundo; pero cuando la hemos oído, parece que el corazón se nos escapa del pecho, como un pájaro asustado por una vaga sombra. Amal, señora, es un niño huérfano, un niño que está enfermo. El médico no le deja salir a la calle ni corretear por el campo. Por eso Amal asoma su cuerpo a la ventana y asoma su alma a sus ojos: quiere ver las cosas del mundo, del pequeño mundo que se pinta dentro del marco de su ventana. Y todo lo que Amal ve, Amal quiere serlo. Quiere ser el vendedor de quesitos que pasa cantando; quiere ser el guarda que marca la hora en el *gong* municipal; quiere ser la niña vendedora de flores. El almita clara de Amal, señora, es como el vilano de los campos que se va con todos los aires. Por ejemplo: él quisiera ir volando del otro lado de la montaña que se alza en la lejanía. Su tío le dice: «¡Eres tonto! ¿Tú crees que no hay más que ir y subirse a la punta de la montaña? ¿No comprendes que si esa montaña está ahí de pie, como está, está para algo? Si pudiéramos ir más allá, ¿para qué amontonar tanta piedra?» Pero Amal replica: «¿Tú crees, tío, que la han hecho para que nadie pase? Pues a mí me parece que es que, como la tierra no puede hablar, levanta la mano hasta el cielo y nos llama; y los que viven lejos y están sentaditos siempre en su ventana, la ven llamar...»

Del otro lado del camino hay una casa nueva que tiene una bandera flotando siempre en lo alto. «¿Qué casa es ésa?», pregunta Amal. «Es el correo», le responden. «¿Y de quién es?» «Del Rey.» «Y entonces, ¿vienen aquí cartas del Rey?» «¡Claro está! El día menos pensado viene una carta para ti.»

Y Amal, que se va muriendo, sigue asomado a la ventana y habla

con todo el que pasa... Pero la idea de que el Rey escribe cartas es demasiado bonita para que no arrebate en su imaginario torbellino el alma sin peso de Amal. Amal espera una carta del Rey.

Al día siguiente el niño no puede ya asomarse. Yace vencido en su camita. La vida se le ha ido casi entera; sólo un rayo le queda, un menudo rayo tembloroso, hecho con una absurd esperanza: ¡la carta del Rey, la carta que el Rey le va a escribir! Y recogido sobre sí mismo, Amal espía los rumores que llegan, por si alguno de ellos es el del cartero.

Y Amal agoniza; los ojos se le nublan: le parece bañarse en una dulce y tibia oscuridad. Pero llaman a la puerta. ¿Quién es? Es... el heraldo del Rey, el propio heraldo del Rey que anuncia la llegada del Soberano. Y con el heraldo llega el médico de Palacio que el Rey envía para curar al enfermito. ¿Y Amal? ¿Qué se ha hecho de Amal? El alma de Amal se había ido ya, volando, del otro lado de la montaña.

Esta es la historia que Rabindranath Tagore nos cuenta en su poema dramático *El cartero del Rey.*

Adivino, señora, cuál es la actitud en que el final de esta historia la ha sorprendido. Varias veces le he dicho que tiene usted el genio de las actitudes. Cuando en aquellos crepúsculos inolvidables reunía a sus amigos en torno al té y al *cake*, observé a menudo que nuestra conversación variaba siempre que usted cambiaba de postura. Parecía como si la postura de usted fuese el tema de la conversación, y lo que nosotros decíamos, no más que el comentario fervoroso a la línea que hacía su cuerpo en la penumbra. No le extrañe, pues, que la imagine tendido el cuello, el codo en la rodilla, la mano en el mentón y la yema del índice hundiendo su mejilla. La mirada se le ha ido tan lejos que parece dar la vuelta al mundo y acabar mirando lo que hay detrás de sus propias pupilas. ¿Melancolía...? Claro está, señora. Recuerde usted que, según Blanca de Navarra, la melancolía es lo propio de toda alma bien nacida.

El caso es que todos hemos esperado una carta de un Rey. Es más: si por *yo* entendemos, no esa personalidad externa, periférica, convencional que se ocupa en los negocios, en la política, en la lucha social; si por *yo* entendemos el núcleo profundo e íntimo de nuestro ser, bien podemos decir que no hemos hecho en la vida otra cosa que esperar esa carta inverosímil. Lo demás que hemos hecho ha sido faena impuesta por el medio. No éramos nosotros en ella los protagonistas; eran los demás —las cosas, los otros hombres— quienes operaban en nuestra vida. De cuando en cuando, en horas de ocio

o de extrema congoja, veíamos con superlativa sorpresa que de lo más hondo de nuestra persona salía nuestro verdadero *yo*, y que este *yo* era un niño, un niño incorregible, un pequeño cazador de mariposas, voluntarioso e indomesticable, que siempre esperaba lo absurdo. Y a la vez sentimos, señora, que sólo lo que este niño interior desea lograría satisfacernos por completo.

Esto no es una manera de decir, sino una verdad literal. Lo que ocurre es que nos da vergüenza hablar de ello. Porque el hablar es una de nuestras actividades sociales, de aquellas que nos sirven para fingir ante los ojos del prójimo hostil una fisonomía ventajosa. Por esta razón callamos todas esas pueriles esperanzas de mágicos acontecimientos, que, sin embargo, son el último resorte de nuestra existencia. Somos poco leales con nosotros mismos y gravemente ingratos con nuestro niño interior. Él es, él es quien empuja nuestros días, llenos de desazón y de insuficiencia, con el aliento caliente de sus fantásticas esperanzas. Sin él, señora, diez veces en la jornada nos tumbaríamos vencidos al borde del camino, como el can reventado. Pero nuestro Amal íntimo espera siempre su carta del Rey.

Todos los grandes espíritus han sabido escuchar, por debajo de los ruidos exteriores de la vida, la alegría y el llanto del niño que llevamos dentro. Cuando en el Fedón se dispone Sócrates a morir, le presenta Platón demostrando lógicamente a sus discípulos que no debemos temer a la muerte. Pero Kebes replica sonriendo: «Está muy bien cuanto dices, Sócrates; mas yo quisiera que nos convencieses de otra manera, pues, aunque nosotros no temamos a la muerte, acaso un niño dentro de nosotros se asusta de ella. Y a éste, a éste es a quien tienes que convencer para que no se amedrente de la muerte como de un fantasma errante.»

Señora, ¡qué libro más bello se podría escribir sobre el niño en nosotros! Sólo vivimos verdaderamente las horas que él logra vivir. Somos personas formales en los días vulgares de nuestra existencia; pero en las cimas de la vida, en el sumo dolor o la dicha máxima, el niño en nosotros reaparece.

Como usted ve, amiga mía, en *El cartero del Rey*, el héroe dramático es un anhelo incorpóreo, esa extraña potencia del espíritu que nos hace fluir hacia lo que aún no es. Rabindranath se complace subrayando una vez y otra ese dinamismo espiritual que, a la postre, constituye nuestra realidad decisiva. Es el poeta de las cosas que ya van a llegar o que acaban de irse—la flecha que, ya en el aire, estremecida, se anuncia a su blanco con un rumor de abeja, o la que ya partió y nos deja una estela de vacío en la atmósfera, donde,

como una hoja seca, se precipita nuestro corazón. Y así pasamos la vida, señora; esperando o añorando. En tanto que la mitad del alma se ocupa de lo que fué, la otra mitad se preocupa de lo que va a ser. Diríase que lo real y presente sólo sirve para que de él brinquemos al irreal pasado y al irreal porvenir. Canta Rabindranath:

«¡Mi casa no es ya casa para mí! ¡No puedo más! ¡Me voy, que el Desconocido eterno me llama desde el camino!

»Cómo me duele su pisada, resonando en mi pecho!

»—¡Y el viento se levanta y se lamenta el mar!

»¡Quédense ahí mis dudas, mis cuidados! ¡Yo me voy con la marea sin hogar, porque el Desconocido me llama, yéndose ya por el camino!»

Otras veces es el amante o la amada que acaban de irse (véase el número 55 de *El jardinero*) y es el afán del recuerdo que, prendido al que se aleja, dilata nuestro pecho.

No hay sino anhelos, señora; lo demás no existe, por lo menos no existe vitalmente. La realidad de que habla la ciencia es no más que una realidad pensada. Realidad viva únicamente la tienen los objetos cuando en ellos se prende nuestro deseo o nuestra nostalgia. A veces me parece el universo una azulada tiniebla uniforme, surcada tan sólo por nuestros mudos ardores, que se levantan como silenciosos cohetes de oro...

Los indios han sabido esto mejor que nadie, y por eso Buda hace de la sed la substancia del mundo. «La sed, la sed, el deseo nos hace vivir y revivir: sed de placer, sed de vivir y sed de morir.»

Somos, señora, una pintoresca caravana que bajo la férvida turquesa del cielo ecuatorial cruza el tórrido desierto; nos hacemos la ilusión de que somos mercaderes, pero yo aseguro a usted, señora, que nos puso en movimiento tan sólo el puro afán de sentir sed.

Tener las cosas no nos importa; nos importa aspirar a ellas o echarlas de menos cuando ya se han ido, ¿no es cierto? Por esta razón pienso que, en el fondo, tenemos todos los hombres una biografía idéntica. Cuanto de nosotros se cuenta es embuste y leyenda. Si usted me dejase, señora, yo escribiría la verdadera historia de su corazón con estas cuatro palabras: *Ni ya, ni todavía.*

El Sol, 3 de febrero de 1918.

III

¿Ha recibido usted, señora, los volúmenes de Rabindranath Tagore que le he enviado? Deseaba que llegasen cerca de sus nervios juntos con la primavera, a fin de ver qué es lo que pasaba. Perdóneme usted este gesto de hombre de laboratorio que ha preparado un experimento. La tentación es irresistible: su corazón me ha parecido siempre un prodigioso órgano de espiritualidad, un aparato registrador de emociones, el más perfecto que conozco. ¿No es natural que tratase de someterlo al influjo concurrente de lirismo y primavera?

Me interesa en alto grado conocer la impresión que este poeta indo deja en las mejores almas europeas. Tiene, en efecto, para mí esta poesía el valor de un experimento, porque Rabindranath, abandonando toda la *mise en scene* del arte oriental, que suele estorbar nuestra aproximación, conserva intacto su asiatismo. Ahora bien: los europeos necesitamos, si no queremos petrificarnos, confrontar nuestras actitudes esenciales con las de otras porciones planetarias. Durante muchos siglos hemos vivido sin culturas rivales de la nuestra y, nutriéndonos de nuestro propio fondo, hemos llegado a creer que fuera de nosotros nada tiene sentido. Pero he aquí que el Asia, durmiente secular, se incorpora, y del otro lado emerge, con una fisonomía nueva, la vida americana. Otras maneras de entender la existencia, distintas de la europea, vuelven a alzarse en el horizonte, disputándose nuestra adhesión. Torna a haber rivalidad en el mundo, y ya sabe usted que, en mi entender, todas las obras delicadas que el hombre ha realizado se deben a la emulación.

Oyendo el dulce caramillo del poeta bengalí, nos sentimos derivar por una corriente que fluyese hacia atrás, hacia su propio manantial. Los europeos de los últimos siglos estábamos alistados bajo la bandera del *progreso*, que quiere decir multiplicidad y apresuramiento. En oposición al *prestissimo* de nuestra vida occidental, es Rabindranath un corazón donde la vida pulsa en un *adagio cantabile*. Asia no tiene prisa: vive en un *tempo* más cósmico que humano. Apenas comenzamos la lectura de este poeta, el corazón se nos pone al paso, al paso lento con que van por el zodíaco las bestias siderales; al paso germinal con que la semilla asciende so la gleba; al paso con que se hincha y se afloja en las mareas el pecho curvo

del mar. Recuerde usted que los dioses de Asia, los *devas*, toman aliento una vez cada cien años y respiran sólo cada cien horas.

Si ha visto usted algún retrato de Rabindranath, habrá notado esta emanación de calma que se desprende de su fisonomía. Relatando las conferencias que dio en Inglaterra, dice un biógrafo que «parecía tener el poder de convertir un aposento ordinario, una casa de Londres, un aula académica, una reunión popular, en vehículo de su serenidad india». Verdaderamente que nos da vergüenza acercar a este alma, quieta y transparente como un remanso de fines de abril, las nuestras, agitadas y turbias. Las más agudas sospechas nacen como resultado de esta comparación: ¿no será un descarriamiento el rumbo integral de la cultura europea? Porque la calma del indo proviene de que ha puesto bien en claro la relación de su persona con los problemas últimos.

«Es mi delicia aguardar espiando en la linde del camino, donde la sombra persigue a la luz y la lluvia avanza sobre las huellas del estío.

»Mensajeros, con nuevas de otros cielos, me saludan y se apresuran a lo largo del camino.

»Mi corazón exulta dentro de mí y es dulce el aliento de la brisa que pasa.

»Del alba al crepúsculo, permanezco ante mi puerta. Sé que de pronto llegará el momento venturoso en que podré ver.

»Y entretanto sonrío y canto, en plena soledad.

»Y entretanto el aire se satura con el perfume de la promesa.»

¿No es éste, señora, el supremo acierto: lograr que la vida se nos presente como un árbol cuajado de promesas maduras? ¿Qué importa si no se cumplen? Lo decisivo es que la promesa de mañana dé brío a nuestras horas de hoy. ¡Creer que va a acontecer, que puede acontecer algo inmenso en torno nuestro..., he ahí la emoción que yo deseo más para los que amo más! Lo horrible es que nada en derredor nos envíe alusiones a un fermentar secreto y romántico que acaso hierve bajo la corteza visible del mundo. Si las cosas no son más que lo que son, no ofrecerán pretexto para que funcione nuestra víscera cordial. Nuestra pupila se detendrá sobre ellas, pero no se dispararán nuestros afanes. Para esto hace falta que las cosas irradien más allá de lo que cada una es en realidad cierto halo imaginario y como luminosa palpitación; que aparezcan en nuestro paisaje rodeadas de aureola, al modo que el Arcángel Gabriel, y como él, sean mensajeras de anunciaciones. ¿Quiere usted un ejemplo claro de esto que vagamente digo? El semblante de una mujer hermosa. ¿No lo vemos ahí, ante nosotros? ¿No nos entregan nuestros ojos

entera su realidad? Y, sin embargo, la visión del rostro bello, lejos de satisfacernos, es el incitador de nuestro deseo. Porque la belleza —decía Stendhal— es una promesa de felicidad, y lo que tiene de bello no es lo que tiene de real, sino lo que tiene de promesa.

Los acontecimientos que los hombres solemos llamar grandes, como una gran tormenta o una gran batalla, embotan nuestra sensibilidad por su misma violencia. Cuando acaecen, los percibimos según son, y sólo lo que ellos son percibimos. En cambio, a lo mejor, tendidos en la umbría, una hoja vaga que se desprende de la fronda nos roza la sien y produce en nosotros un misterioso estremecimiento, en que nos parece barruntar un suceso inmenso que en aquel instante está ocurriendo, tan grande y universal que no tiene límites, que no tiene forma, que no puede ser definido ni nombrado, y del que la hoja caediza es sólo un humilde nuncio o infinitesimal síntoma. ¡Cuán otro tono y tensión serían los de nuestra vida si acertásemos a creer que hay en todo objeto el símbolo y anuncio de un inmenso bien o de un inmenso mal! Al menos, usted y yo sólo estimamos hondamente a los que creen esto y van por el mundo con un alma de cristal, pronta a quebrarse bajo el golpe de un grano de arena. Para ellos, como para Novalis, es la naturaleza una varita mágica... petrificada.

A veces, esa sensibilidad trascendente se convierte en una constante espera, y cada minuto pasa ante nosotros, con el índice en los labios, en ademán de inminencia. «He cantado muchos cantos en muchos modos —escribe Tagore—; pero todas sus notas siempre claman: Ya viene, ya viene para siempre».

—Pero ¿quién viene, diablo?—preguntará usted, enemiga de lo impreciso, impaciente y nada asiática.

—Señora, Dios—respondo obediente.

He querido ocultarlo hasta el fin, por temor a que le cause alguna desilusión. Rabindranath es un poeta místico. Tuvo en su mocedad amores terrenos, que cantó en *El jardinero;* pero el resto de su obra, espléndido edificio lírico, no tiene, señora, más inquilino que Dios. Pero es el Dios de la India; un Dios benévolo que viaja en su carro de oro entre el polvo de los caminos aldeanos; un Dios sonriente, que «sobre el ancho mundo hace danzar muerte y vida gemelas»; un «maestro-poeta», que ha hecho de la vida de Tagore «una cosa simple y recta, parecida a una flauta de caña que él sabe llenar de música». Escuche usted esta melodía, que tiene un sabor pánico, casi griego:

«Oye, corazón mío, la flauta de mi Amigo, que en ella está la música del olor de las flores del campo, de las hojas relucientes, del agua relampagueadora, de los parajes en sombra donde zumban las abejas.

»Su flauta le roba la sonrisa de sus labios y la echa sobre mi vida.»

Rabindranath, señora, es un David manso. (¡Ah! ¡Nuestro David! Aquél era mejor, porque poseía un ímpetu multiforme: destruía ciudades y danzaba ante el arca. Zagal y hondero, capitán, poeta y bailarín, adúltero y profeta. ¡Lo fue todo aquel hombre! Su hijo Salomón, en cambio, es un decadente, y tiene la pedantería de los herederos. Casi lo imaginamos como una mezcla de los más ingratos extremos, fumando cigarrillos turcos y con gesto de profesor. Con la Reina de Saba no hizo sino discutir sobre temas de economía política, y su famoso palacio debió ser la insoportable síntesis de una academia y un Hotel Ritz).

Con tanta interrupción, amiga mía, tengo que concluir esta carta sin haber comenzado a hablar de nuestro poeta indo. Pero lo importante es que usted lo lea, no que yo lo defina.

El Sol, 31 de marzo de 1918.

UN LIBRO SOBRE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Desde los estudios de D. Francisco Giner de los Ríos acaso no ha aparecido en España una obra tan honda y sugestiva sobre filosofía del Derecho como la que ahora saca a la luz el señor Rivera Pastor con el título de *Lógica de la Libertad.*

Se trata de un ensayo muy denso en la ejecución, pero amplísimo en la proyección, para sistematizar los conceptos cardinales de todo Derecho, inclusive el penal y el político. El señor Rivera Pastor ataca en giro agudo y profundo las cuestiones más gravemente filosóficas del problema. Pocas veces un jurista se hallará dotado de más sólida preparación en filosofía.

Por ello, es un libro que va dirigido a muy pocos, dada la infrecuencia de las aficiones filosóficas en nuestro país.

El pensamiento del señor Rivera Pastor avanza desde un fondo clásico de ideología kantiana, más estrictamente dicho, neokantiana. Sin embargo, la ambición principal del libro consiste en una reforma de la filosofía del Derecho que Kant derivó de su sistema. El señor Rivera se hace eco de la justa censura hecha a Kant, desde su propio tiempo, por el formalismo vacío de su filosofía práctica. Stammler y Cohen, cada cual según su humor, han intentado vanamente henchir de materia esas formas vacías que son en Kant lo bueno y lo justo. En la *Lógica de la Libertad* se aspira a lo mismo, pero con un mayor radicalismo y más decidido ánimo.

No es posible en este lugar desenvolver la trayectoria que el propósito del señor Rivera sigue. Ya es en extremo condensada la exposición de su libro, hasta el punto que sólo quien sea un técnico en la materia puede apreciar los matices de ella. Con dos palabras

sólo podría yo indicar ahora que el autor encuentra el origen del formalismo kantiano en que el gran maestro regiomontano no siguió en filosofía práctica la misma arquitectura de su filosofía teorética. En el conocimiento científico, distingue Kant entre el pensar puro, que no es sino forma, y la intuición, en que las cosas nos son dadas como un material que ha de moldearse en aquellas formas. Pero en el conocimiento moral pretende Kant que hallemos los principios rectores de la voluntad mediante el puro pensar, sin intuición ninguna. El señor Rivera se declara muy contra esta resolución, y exige para la Moral y el Derecho una intuición propia.

¿Es esta idea acertada? ¿No existe un grave *quid pro quo* en la interpretación que el señor Rivera se ha formado de la ética kantiana y aun del papel que la intuición representa en su filosofía teorética? En otro sitio más adecuado me propongo hablar de ello. Aquí sólo puede ir mi aplauso por la riqueza de motivos ideológicos y el acierto en no pocos detalles de esa rara obra española.

Sobre algún punto, sin embargo, me permito, desde luego, llamar la atención del autor. El título del libro me parece poco afortunado. Una lógica de la libertad es una cosa tan imposible como una matemática del amor o una ética de los poliedros. Los motivos que han incitado al señor Rivera para titular así su libro debían muy especialmente haberle apartado de ello. Si desea enseñarnos con peculiar acentuación que existen categorías específicas para la Moral y el Derecho; que, por tanto, no se trata de una mera aplicación de las categorías físicomatemáticas a los fenómenos de la voluntad, razón de más para no hablarnos de una lógica de la libertad. Desde su punto de vista, muy remoto, por cierto, del mío, sólo cabe hablar de una «filosofía práctica», bajo la cual vayan una ética y una filosofía del Derecho o teoría jurídica.

Otro punto que me interesa subrayar es el excesivo rango que, tanto en este libro como en casi todo lo que hoy se oye en España sobre la filosofía del Derecho, ocupa Stammler. Su obra es, sin duda, magistral y venerable. Pero su dirección y la manera fundamental de acercarse a los problemas pertenecen a un pretérito irredimible. No vacilemos en decirlo. El neokantismo fue la doctrina donde nos hemos educado para la filosofía; guardemos gratitud a nuestros maestros. Pero el neokantismo no es la ciencia actual, ni mucho menos la futura. El más vivo interés del libro que el señor Rivera publica yace precisamente en su intento de superar el neokantismo.

En fin, una advertencia sobre un *lapsus* que hallo. El señor Rivera hace un paralelo entre los principios de la justicia y los de la

mecánica. La utilidad de ese emparejamiento me parece muy dudosa; pero sólo a distracción cabe atribuir que el autor ponga en el mismo plano la ley de acción y reacción, la cual es, en efecto, un principio de mecánica racional, y la gravitación universal, que no es un principio ni una ley racional, sino una hipótesis empírica, una ley inductiva de física, y, por tanto, una verdad aproximativa. En tiempo de Kant no se veía clara esta diferencia; pero hoy nadie la ve oscura.

El Sol, 10 de febrero de 1918.

UNA PÉRDIDA NACIONAL NICOLÁS ACHÚCARRO

Ha muerto Nicolás Achúcarro. Desde hace algunos años ejercía en Madrid la medicina de las enfermedades mentales, y desde hace muchos vivía ocupado intensamente en trabajos de investigación biológica.

Ayer, en *El Liberal*, hace el doctor Marañón una conmovida y certera semblanza del egregio espíritu, del hombre encantador que se nos ha ido por la muerte, como tantas veces le hemos visto irse por una de estas calles madrileñas, el amplio abrigo flotando al viento, unos folletos bajo el brazo, los lentes reverberantes de inteligencia y la sonrisa, siempre altiva, sobre el más noble rostro de hombre del Norte. El doctor Marañón no puede reprimir una dolorida sospecha: la de que se aleja sin que España vislumbre cuánto pierde con su irremediable ausencia. Pocas veces es tan justa, en efecto, la patriótica lamentación por la ignorancia en que nuestra raza vive de sus hombres mejores.

Yo no pretendo imponer a nadie mi modo de valorar personas y cosas, pero déjeseme, en esta hora inútil, decir que Nicolás Achúcarro me parecía uno de los diez o doce españoles de más alta calidad intelectual. Es cierto que su juventud, sus enfermedades, y más que todo esto, la discontinuidad del trabajo a que la defectuosa organización de nuestra sociedad obliga, le habían impedido tener ya realizado lo que iba ya teniendo presto. Pero la consumación de una obra, cuando sólo el tiempo la detuvo, sólo puede interesar desde un punto de vista utilitario y no para una mejor fundada estimación. Así y todo, su labor era, en parte, un hecho y había sido integrada en la ciencia universal. El «método de plata y tanino o método de

Achúcarro», para la coloración microscópica, recorrió en poco tiempo, victoriosamente, los laboratorios del mundo.

Pero esto, que ya es mucho, hubiera sido no más que una tilde en la ingente mole de la obra proyectada por nuestro genial histólogo, en quien la fisonomía de Cajal parecía prolongarse hacia el futuro. Cuando la larga enfermedad que le ha vencido tuvo su comienzo, se hallaba vibrante de esfuerzo y entusiasmo porque sentía latir, ya muy cerca de su mano, un delicado secreto de la naturaleza: la base fisiológica de la vida emocional. Tras extensas y penosas investigaciones sobre la estructura y funcionalidad de la neuroglia, había visto la verosimilitud, la casi seguridad de que el poder secretivo de estos mínimos órganos fuera el asiento corporal de esa tan luminosa realidad que llamamos nuestra alegría, y de esa otra, más turbia y grave, que llamamos nuestra tristeza. Una anticipación de esta teoría aparece en las últimas páginas de su postrera publicación

Tenía Achúcarro una mente aguda, clara, tenaz y sistemática; en suma, un talento científico de primer orden. Y además, desde su labor rigorosa, sabía asomarse a todos los haces de la vida, y entre burlón y afable, hacerles una sonrisa. Tenía Achúcarro un profundo desprecio manso por los políticos de su país, y otro desprecio igualmente profundo, pero menos manso, hacia los pseudo-sabios, los hombres de cartón piedra, a quienes veía que tomaba en serio su país. Por esto huyó cuanto pudo de toda ocupación oficial. Un día, por no sé qué azar, puso un ministro en sus manos la organización de un «Patronato de Anormales», que hubiera sido un importante instituto de ciencia, a la vez que de caridad. Pero a los pocos meses un par de maestros balbucientes y otro par de sabios oficiales le arrojaron de aquel lugar, para quien sólo Achúcarro era suficiente. Mientras no conquistemos los españoles una más fina sensibilidad para las distancias y los rangos que debe haber entre los hombres de distinta calidad, toda esperanza de perfección nacional será baldía.

En fin, que se nos fue la sonrisa de Achúcarro, y con ella un enorme capital de ciencia acumulada y una eminente potencia de pensar.

Una vez más, el hombre excepcional, con la cruz de su esfuerzo a cuestas, cruza desapercibido la plaza pública, mientras sus compatriotas prefieren y aplauden a cualquier Barrabás.

El Sol, 26 de abril de 1918.

LA MUERTE DE GALDÓS

La España oficial, fría, seca y protocolaria, ha estado ausente en la unánime demostración de pena provocada por la muerte de Galdós. La visita del ministro de Instrucción Pública no basta. El pueblo, con su fina y certera perspicacia, ha advertido esa ausencia en la casa del glorioso maestro, en las listas de pésame donde han firmado ya los hijos espirituales de D Benito, los legítimos descendientes de la duquesa Amaranta, de Gabrielillo Araceli, de Solita, de Misericordia y del doctor Centeno. Estos hombres y estas mujeres de España no podían faltar en el homenaje al patriarca. Son los otros los que han faltado. Y, ya a última hora, se ha querido remediar el olvido con un decreto lamentable, espuma de la frivolidad oficial, ejemplo doloroso de cómo pueden cegarse, en las esferas del Poder, los manantiales de la sensibilidad.

Este decreto, en el que no hay ni una palabra emocionada, destacará hoy su sequedad en las columnas de los periódicos, donde palpita el dolor de todo un pueblo, donde tiemblan las frases tiernas y acongojadas de la noble España galdosiana. Acaso hubo que dictarlo ateniéndose a preceptos del protocolo. El protocolo entiende poco de distancias, y equipara a Galdós con Campoamor. No hay desdén para el tierno poeta en señalar el deplorable contraste. El buen D. Ramón, camarada de D. Benito, hubiera sido el primero en protestar. Galdós era el genio. Campoamor el ingenio. La España oficial une a ambos en la hora de los falsos homenajes.

No importa, sin embargo. El pueblo sabe que se le ha muerto el más alto y peregrino de sus príncipes. Y aunque honor de príncipe se le debiera rendir, no habrá para el difunto fastuosidades,

corazas, penachos, sables relucientes, músicas vibradoras ni desfiles marciales. ¡Es verdad que, acaso, todo ello hubiera sido hoy inoportuno! Faltando eso, habrá en el acto de hoy lo que no suele haber en aquellos otros que son aparatosos y solemnes porque el Gobierno ordena que lo sean. Habrá un dolor íntimo y sincero que unirá a todos los buenos españoles ante la tumba del maestro inolvidable. Y esto valdrá por todos los Decretos que puedan aparecer en la *Gaceta*.

Publicado sin firma en *El Sol*, 5 de enero de 1920.

ESPAÑA Y EUROPA

EUGENIA DE MONTIJO

Ha muerto Eugenia de Montijo. He aquí una excelente ocasión para no hablar de política. Se dirá que Eugenia de Montijo fue Emperatriz de Francia, y, por lo tanto, su persona pertenece a la historia política. Es verdad; pero con la misma razón podemos decir que esta dama granadina conquistó a Francia en la persona del Emperador, y, por tanto, el pueblo francés pertenece a la historia sentimental de un corazón de española. Dejemos, pues, la política: aunque sea la de un Imperio, no representa en la vida de una mujer sino un ornamento en torno a su gracia y un atractivo más de su feminidad.

Emperatrices ha habido muchas; pero sus nombres protocolarios no despiertan en las almas las románticas resonancias que el de esta viejecita dormida. Y es que en el caso presente los destellos del rango imperial ceden bajo el certero encanto de este nombre: Eugenia de Montijo, tan fino, tan castizo, tan reverberante que parece una daga de Toledo. Desde un punto de vista más delicadamente humano que el que solemos usar los periodistas, lo importante no es que Eugenia de Montijo fuera Emperatriz, sino que una Emperatriz fuese Eugenia de Montijo.

En zonas de nuestro corazón mucho más profundas que aquella en que se encrespa la política hallará siempre un eco estremecido el eterno cuento de hadas que ha vivido esta mujer. La trayectoria de su vida, sencilla como la de un astro, dibuja en la fantasía una línea legendaria; tenue alborada en el palacio de la plaza del Angel, esplendor de mediodía en Saint-Cloud, crepúsculo en la vaga niebla de Inglaterra. Toda su existencia está llena de avisos mis-

teriosos, sueños eliminados, gitanas profetisas. Cada gesto de su vida es simbólico. Ahora, imponiendo suave inflexión a su vuelo, con una gracil curva de paloma cansada, viene a morir en el palacio de Liria, después de haber posado entre las águilas picudas del Segundo Imperio.

La mayor parte de las cosas que hizo en Francia fueron funestas para la nación. Mas la culpa no es suya, sino del destino que puso a su lado un Napoleón insuficiente. El otro, el verdadero Napoleón, si hubiese sido un poco romántico, se habría también enamorado de ella y llevándola a París la habría dejado irradiar sobre Francia su genial encanto femenino, pero hubiese, a la vez, impedido sus intervenciones políticas.

Su misión no era entender de política, sino lo que, en definitiva, es la misión suprema de la mujer: crear un tipo nuevo y egregio de feminidad, elevarse sobre el horizonte sentimental del hombre como una nueva constelación sugestiva. Y esto lo hizo genialmente Eugenia de Montijo. El admirable óvalo de su rostro subrayado por la presión de dos bandas de cabello ceñidas a las sienes quedará como imagen evocadora de toda una etapa histórica, aunque acaso no sea la mejor. Creó una figura y creó nuevas maneras de alegría; contra lo que hoy piensa el vulgo, esta forma de colaboración en el desarrollo de la historia es tan esencial y tan fértil como la obra del estadista, el nuevo descubrimiento que hace el sabio y el nuevo escalofrío que inventa el poeta.

Por nuestra parte, si hemos de ser sinceros, sólo hallamos en su encantadora fisonomía un vicio que es, a la vez, una grave inelegancia: fue fanática. Sobre la ondulante y suave tolerancia del espíritu francés, sus actividades destacan a veces con acusada rigidez. Fue en este punto demasiado celtibérica, y siguiendo nuestra propensión, siempre que se presentó la oportunidad no se contentó con menos que con querer ser más papista que el Papa.

Pero el destino, merced a un galante azar, se ha ocupado de corregir este único defecto que había en su deleitable persona. Cuando ya no se hable en el mundo de Imperios ni de guerras, ni de políticas, se seguirá contando que Eugenia de Montijo fue amiga de Mérimée y de Stendhal, los dos franceses más libérrimos de espíritu que ha engendrado el siglo XIX. Mérimée había conocido a su madre, la condesa de Montijo, en Madrid. «Es —dice el autor de *Carmen* en una carta íntima— la mejor amiga que tengo en el mundo, y que me ha dado siempre excelentes consejos». Hacia 1838, Mérimée lleva a su amigo y maestro Stendhal a casa de la Montijo, que se

hallaba en París. Como Stendhal era un buen conocedor del eterno femenino, Mérimée le seduce con estas palabras: «Es una mujer encantadora, una admirable amiga, un tipo muy completo y bellísimo de la mujer de Andalucía; le agradará a usted mucho por su ingenio y su naturalidad». Hablar de naturalidad a Stendhal era ponerle en el disparadero. Pronto se anudó un comercio de amistad entre Beyle y la condesa de Montijo —refiere un biógrafo del sin par novelista. Las dos hijas de la condesa, Eugenia y Paquita, se aficionaron a Stendhal. Las noches que iba a verlas eran noches extraordinarias que esperaban impacientemente porque se quedaban hasta más tarde en el salón. Beyle les contaba historias divertidas; les hablaba de Napoleón, les regalaba estampas y Eugenia conservó siempre una *Batalla de Austerliz* que aquél le había dado. «Cuando sea usted grande —decía Stendhal a Eugenia—, se casará usted con el marqués de Santa Cruz —pronunciaba este nombre con un énfasis cómico—, luego usted me olvidará y yo no me ocuparé más de usted». En diciembre de 1840 la condesa invita a Beyle con frases apremiantes para que las visite en Madrid; se alojaría en su casa e iría con sus dos hijas a esperarle al apearse de la diligencia. Desde Civita-Vecchia, el cónsul literato expresa su nostalgia de las señoritas de Montijo, sus dos amigas de catorce años, sus dos encantadoras españolas. Cuando en 1860 volvía Eugenia, ya Emperatriz, de un viaje a Saboya, vio en el museo de la biblioteca de Grenoble un retrato de Beyle. «¿No es éste —dijo— el señor Beyle? Lo he conocido cuando era niña; me hacía saltar sobre sus rodillas». Olvidaba la Emperatriz que Stendhal la había tratado como a una persona mayor. Ella le escribía cartas breves y siempre sin fecha, a las que Beyle contestaba con epístolas, que, según él se expresaba, tenían los defectos contrarios. (*Stendhal-Beyle*, por Arturo Chuquet.)

Cargada de alegrías y de tristezas, como nave de largo crucero, termina ahora esta larga existencia ejemplar. Triunfadora y derrotada ha puesto sus labios en lo más dulce y lo más amargo. Ha vivido la vida entera. Flor de cima, ha traído sobre sí el rayo de oro del sol y el rayo de fuego de las nubes.

Como españoles no podemos olvidar que Eugenia de Montijo y Mariano Fortuny han sido las dos últimas victorias de España sobre Europa.

Publicado sin firma en *El Sol*, 13 de julio de 1920.

ESPAÑA INVERTEBRADA

BOSQUEJOS DE ALGUNOS PENSAMIENTOS HISTÓRICOS

(1921)

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

ESTE *libro, llamémosle así, que fue remitido a las librerías en mayo, necesita ahora, según me dicen, nueva edición. Si yo hubiese podido prever para él tan envidiable fortuna, ni lo habría publicado, ni tal vez escrito. Porque, como en el texto reiteradamente va dicho, no se trata más que de un ensayo, de un índice sumamente concentrado y casi taquigráfico de pensamientos. Ahora bien, los temas a que éstos aluden son de tal dimensión y gravedad, que no se les debe tratar ante el gran público, sino con la plenitud de desarrollo y esmero que les corresponde.*

Pero al escribir estas páginas nada estaba más lejos de mis aspiraciones que conquistar la atención del gran público. Obras de índole ideológica como la presente suelen tener en nuestro país un carácter confidencial. Son libros que se publican al oído de unos cuantos. Esta intimidad entre el autor y un breve círculo de lectores afines permite a aquél sin avilantez dar a la estampa lo que, en rigor, es sólo una anotación privada, exenta de cuanto constituye la imponente arquitectura de un libro. A este género de publicaciones confidenciales pertenece el presente volumen. Las ideas que transmite y que forman un cuerpo de doctrina se habían ido formando en mí lentamente. Llegó un momento en que necesitaba libertarme de ellas comunicándolas, y, temeroso de no hallar holgada ocasión para proporcionarles el debido desarrollo, no me pareció ilícito que quedasen sucintamente indicadas en unos cuantos pliegos de papel.

Al encontrarse ahora este ensayo con lectores que no estaban previstos, temo que padezca su contenido algunas malas interpretaciones. Pero el caso es sin remedio, ya que otros trabajos me impiden, hoy como ayer, construir el edificio de un libro según el plano que estas páginas delinean. En tanto que llega mejor coyuntura para intentarlo, me he reducido a revisar la primera edición, corrigiendo el lenguaje en algunos lugares e introduciendo algunas ampliaciones que aumentan el volumen en unas cuarenta páginas.

Mas hay dos cosas sobre que quisiera, desde luego, prevenir la benevolencia del lector.

Se trata en lo que sigue de definir la grave enfermedad que España sufre. Dado este tema, era inevitable que sobre la obra pesase una desapacible atmósfera de hospital. ¿Quiere esto decir que mis pensamientos sobre

España sean pesimistas? He oído que algunas personas los califican así y creen, al hacerlo, dirigirme una censura; pero yo no veo muy claro que el pesimismo sea, sin más ni más, censurable. Son las cosas a veces, de tal condición, que juzgarlas con sesgo optimista equivale a no haberse enterado de ellas. Dicho sin ambages, yo creo que en este caso se encuentran casi todos nuestros compatriotas. No es la menor desventura de España la escasez de hombres dotados con talento sinóptico suficiente para formarse una visión íntegra, de la situación nacional donde aparezcan los hechos en su verdadera perspectiva, puesto cada cual en el plano de importancia que le es propio. Y hasta tal punto es así, que no puede esperarse ninguna mejora apreciable en nuestros destinos mientras no se corrija previamente ese defecto ocular que impide al español medio la percepción acerca de las realidades colectivas. Tal vez sea yo quien se encuentra perdurablemente en error; pero debo confesar que sufro verdaderas congojas oyendo hablar de España a los españoles, asistiendo a su infatigable tomar el rábano por las hojas. Apenas hay cosa que sea justamente valorada: se da a lo insignificante una grotesca importancia, y, en cambio, los hechos verdaderamente representativos y esenciales apenas son notados.

No debiera olvidarse un momento que en la comprensión de la realidad lo decisivo es la perspectiva, el valor que a cada elemento se atribuya dentro del conjunto. Ocurre lo mismo que en la psicología de los caracteres individuales. Poco más o menos, los mismos contenidos espirituales hay en un hombre que en otro. El repertorio de pasiones, deseos, afectos nos suele ser común; pero en cada uno de nosotros las mismas cosas están situadas de distinta manera. Todos somos ambiciosos, mas en tanto que la ambición del uno se halla instalada en el centro y eje de su personalidad, en el otro ocupa una zona secundaria, cuando no periférica. La diferencia de los caracteres, dada la homogeneidad de la materia humana, es ante todo, una diferencia de localización espiritual. Por eso, el talento psicológico consiste en una fina percepción de los lugares que dentro de cada individuo ocupan las pasiones; por lo tanto, en un sentido de la perspectiva.

El sentido para lo social, lo político, lo histórico, es del mismo linaje. Poco más o menos, lo que pasa en una nación pasa en las demás. Cuando se subraya un hecho como específico de la condición española, no falta nunca algún discreto que nos cite otro hecho igual acontecido en Francia, en Inglaterra, en Alemania, sin advertir que lo que se subraya no es el hecho mismo, sino su peso y rango dentro de la anatomía nacional. Aun siendo, pues, aparentemente el mismo, su diferente colocación en el mecanismo colectivo lo modifica por completo. Eadem sed aliter: *las mismas cosas, sólo que de otra manera; tal es el principio que debe regir las meditaciones sobre sociedad, política, historia.*

La aberración visual que solemos padecer en las apreciaciones del presente español queda multiplicada por las erróneas ideas que del pretérito tenemos. Es tan desmesurada nuestra evaluación del pasado peninsular, que por fuerza ha de deformar nuestros juicios sobre el presente. Por una curiosa inversión de las potencias imaginativas, suele el español hacerse ilusiones sobre su pasado en vez de hacérselas sobre el porvenir, que sería más fecundo. Hay quien se consuela de las derrotas que hoy nos infligen los moros, recordando que el Cid existió, en vez de preferir almacenar en el pasado los desastres y procurar victorias para el presente. En nada aparece tan claro este nocivo influjo del antaño como en la producción intelectual. ¡Cuánto no ha estorbado y sigue estorbando para que hagamos ciencia y arte nuevos, por lo menos actuales, la idea de que en el pasado poseímos una ejemplar cultura, cuyas tradiciones y matrices deben ser perpetuadas!

Ahora bien: ¿no es el peor pesimismo creer, como es usado, que España fue un tiempo la raza más perfecta, pero que luego declinó en pertinaz decadencia? ¿No equivale esto a pensar que nuestro pueblo tuvo ya su hora mejor y se halla en irremediable decrepitud?

Frente a ese modo de pensar, que es el admitido, no pueden ser tachadas de pesimismo las páginas de este ensayo. En ellas se insinúa que la descomposición del poder político logrado por España en el siglo XVI no significa, rigorosamente hablando, una decadencia. El encumbramiento de nuestro pueblo fue más aparente que real, y, por lo tanto, es más que real aparente su descenso. Se trata de un espejismo peculiar a la historia de España, espejismo que constituye precisamente el problema específico propuesto a la atención de los meditadores nacionales.

La otra advertencia que quisiera hacer al lector queda ya iniciada en lo que va dicho. Al analizar el estado de disolución a que ha venido la sociedad española, encontramos algunos síntomas e ingredientes que no son exclusivos de nuestro país, sino tendencias generales hoy en todas las naciones europeas. Es natural que sea así. Las épocas *representan un papel de climas morales, de atmósferas históricas a que son sometidas las naciones. Por grande que sea la diferencia entre las fisonomías de éstas, la comunidad de época les impone ciertos rasgos parecidos. Yo no he querido distraer la atención del lector distinguiendo en cada caso lo que me parece fenómeno europeo de lo que juzgo genuinamente español. Para ello habría tenido que intentar toda una anatomía de la época en que vivimos, corriendo el riesgo de dejar desenfocada, sobre tan largo paisaje, la silueta de nuestro problema nacional.*

Ciertamente que el tema —una anatomía de la Europa actual— es demasiado tentador para que un día u otro no me rinda a la voluptuosa faena de tratarlo. Habría entonces de expresar mi convicción de que las

grandes naciones continentales transitan ahora el momento más grave de toda su historia. En modo alguno me refiero con esto a la pasada guerra y sus consecuencias. La crisis de la vida europea labora en tan hondas capas del alma continental, que no puede llegar a ellas guerra ninguna, y la más gigantesca o frenética se limita a resbalar tangenteando la profunda víscera enferma. La crisis a que aludo se había iniciado con anterioridad a la guerra, y no pocas cabezas claras del continente tenían ya noticia de ella. La conflagración no ha hecho más que acelerar el crítico proceso y ponerlo de manifiesto ante los menos avizores.

A estas fechas, Europa no ha comenzado aún su interna restauración. ¿Por qué? ¿Cómo es posible que los pueblos capaces de organizar tan prodigiosamente la contienda se muestren ahora tan incapaces para liquidarla y organizar de nuevo la paz? Nada más natural, se dice: han quedado extenuados por la guerra. Pero esta idea de que las guerras extenúan es un error que proviene de otro tan extendido como injustificado. Por una caprichosa decisión de las mentes, se ha dado en pensar que las guerras son un hecho anómalo en la biología humana, siendo así que la Historia lo presenta en todas sus páginas como cosa no menos normal, acaso más normal que la paz. La guerra fatiga, pero no extenúa: es una función natural del organismo humano, para la cual se halla éste prevenido. Los desgastes que ocasiona son pronto compensados mediante el poder de propia regulación que actúa en todos los fenómenos vitales. Cuando el esfuerzo guerrero deja extenuado a quien lo produce, hay motivo para sospechar de la salud de éste.

Es, en efecto, muy sospechosa la extenuación en que ha caído Europa. Porque no se trata de que no logre dar cima a la reorganización que se propone. Lo curioso del caso es que no se la propone. No es, pues, que fracase en su intento, sino que no intenta. A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana. Si las grandes naciones no se restablecen, es porque en ninguna de ellas existe el claro deseo de un tipo de vida mejor que sirva de pauta sugestiva a la recomposición. Y esto, adviértase bien, no ha pasado nunca en Europa. Sobre las crisis más violentas o más tristes ha palpitado siempre la lumbre alentadora de una ilusión, la imagen esquemática de una existencia más deseable. Hoy en Europa no se estima el presente: instituciones, ideas, placeres saben a rancio. ¿Qué es lo que, en cambio, se desea? En Europa hoy no se desea. No hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvenir deseable, que es un órgano esencial en la biología humana. El deseo, secreción exquisita de todo espíritu sano, es lo primero que se agosta cuando la vida declina. Por eso faltan al anciano, y en su hueco vienen a alojarse las reminiscencias.

Europa padece una extenuación en su facultad de desear, que no es posible atribuir a la guerra. ¿Cuál es su origen? ¿Es que los principios mismos de que ha vivido el alma continental están ya exhaustos, como canteras desventradas? No he de intentar responder ahora a esas preguntas que tanto preocupan hoy a los espíritus selectos. He rozado la cuestión para advertir nada más que a los males españoles descritos por mí no cabe hallar medicina en los grandes pueblos actuales. No sirven de modelos para una renovación porque ellos mismos se sienten anticuados y sin un futuro incitante. Tal vez ha llegado la hora en que va a tener más sentido la vida en los pueblos pequeños y un poco bárbaros. Permítaseme que deje ahora inexplicada esta frase de contornos sibilinos. Antes conviene —puesto que se han abierto un camino inesperado hasta el gran público— que produzcan todo su efecto las páginas de este libro, llamémosle así.

Octubre 1922.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

HACE *varios años se agotaron los ejemplares de esta obra, y he pensado que acaso conviniera su lectura a una nueva generación de lectores. Estas páginas, en rigor, son ya viejas; comenzaron a publicarse en* El Sol *en 1920. Datan, pues, de casi quince años, y, como Tácito sugiere, «quince años son una etapa decisiva del tiempo humano»:* «per quindecim annos, grande mortalis aevi spatium».

Quince años no es una cifra cualquiera, sino que significa la unidad efectiva que articula el tiempo histórico y lo constituye. Porque historia es la vida humana, en cuanto que se halla sometida a cambios de su estructura general. Pues bien; la estructura de la vida se transforma siempre de quince en quince años. Es cuestión secundaria cuantas cosas continúen o desaparezcan en el paso de uno de esos períodos al siguiente; lo decisivo es que cambia la organización general, la arquitectura y perspectiva de la existencia. Casi fuera expresión estricta de la verdad decir que la palabra «vida humana», referida a 1920 y a 1934, significa cosas muy diferentes; porque, en efecto, la faena de vivir, que es siempre tremebunda, consiste hoy en apuros y afanes muy otros que los de hace quince años (1).

Sería, pues, lo más natural que estas páginas resultasen hoy ilegibles, ya que no son lo bastante arcaicas para acogerse a los beneficios de la Arqueología. Mas también puede acaecer lo contrario; que estas páginas fuesen en 1920 extemporáneas; que hubiesen representado entonces una anticipación, y sólo en la fecha presente encontrasen su hora oportuna.

Cuando menos, cabe asegurar que no pocas de las ideas insinuadas por vez primera en estos artículos tardaron años en brotar fuera de España, y desde allí refluir hacia nuestra península. Algunas valen hoy como «la última palabra», a pesar de que en este volumen, tan viejecito y tan sin pretensiones, estaban ya inclusive con su palabra, con su bautismo terminológico. Sólo les faltaba algo, que han recibido fuera: su falsificación, su desmesuramiento y su petrificación en tópicos.

---

(1) Las razones de todo ello pueden verse en mi libro *El método de las generaciones históricas*, que va a aparecer en las publicaciones de la Cátedra Valdecilla (V. *En torno a Galileo*, tomo V de estas *Obras Completas.)*

Debo decir que a mí, de todas esas ideas, las que hoy me interesan más son las que todavía siguen siendo anticipaciones y aún no se han cumplido ni son hechos palmarios. Por ejemplo, el anuncio de que cuanto hoy acontece en el planeta terminará con el fracaso de las masas en su pretensión de dirigir la vida europea. Es un acontecimiento que veo llegar a grandes zancadas. Ya a estas horas están haciendo las masas —las masas de toda clase— la experiencia inmediata de su propia inanidad. La angustia, el dolor, el hambre y la sensación de vital vacío las curarán de la atropellada petulancia que ha sido en estos años su único principio animador. Más allá de la petulancia descubrirán en sí mismas un nuevo estado de espíritu: la resignación, que es en la mayor parte de los hombres la única gleba fecunda y la forma más alta de espiritualidad a que pueden llegar. Sobre ella será posible iniciar la nueva construcción. Y entonces se verá, con gran sorpresa, que la exaltación de las masas nacionales y de las masas obreras, llevada al paroxismo en los últimos treinta años, era la vuelta que ineludiblemente tenía que tomar la realidad histórica para hacer posible el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa. Siempre ha acontecido lo mismo. Lo que va a ser la verdadera y definitiva solución de una crisis profunda es lo que más se elude y a lo que mayor resistencia se opone. Se comienza por ensayar todos los demás procedimientos, y con predilección los más opuestos a aquella única solución. Pero el fracaso inevitable de éstos deja exenta, luminosa y evidente la efectiva verdad, que entonces se impone de manera automática, con una sencillez mágica.

Cuando este volumen apareció, tuvo mayores consecuencias fuera que dentro de España. Fuí solicitado reiteradamente para que consintiese su publicación en los Estados Unidos, en Alemania y en Francia; pero me opuse a ello de modo terminante. Entonces los grandes países parecían intactos en su perfección, y este libro presentaba demasiado al desnudo las lacras del nuestro. Como puede verse en el prólogo a la segunda edición, publicada muy pocos meses después de la primera, yo sabía ya que muchas de estas lacras eran secretamente padecidas por aquellas naciones, en apariencia tan ejemplares, pero hubiera sido inútil intentar entonces mostrarlo. Hay gentes que sienten una repugnante y hermética admiración hacia todo el que parece en triunfo, y un desdén bellaco hacia lo que por el momento toma un aire de cosa vencida. Hubiera sido vano decir a estos adoradores de todos los Segismundos que Inglaterra, Francia, Alemania sufrirían de los mismos males que nosotros. Cuando hace diez años anuncié que en todas partes se pasaría por situaciones dictatoriales, que éstas eran una irremediable enfermedad de la época y el castigo condigno de sus vicios, los lectores sintieron gran conmiseración por el estado de mi caletre. Era, pues, preferible, si quería aclarar un poco lo que más me importaba y me urgía —los

problemas de España—, renunciar a complicarlos con los menos patentes del Extranjero. Mi obra era para andar por casa, y debía quedar como un secreto doméstico. Hoy se ha visto que ciertos *males profundos son comunes a todo el Occidente, y no me opondría ya a que estas páginas fuesen vertidas a otros idiomas.*

Mas, con todo esto, no debe el lector creer que va a entrar en la lectura de un libro, lo que se llama, hablando en serio, un libro. Una vez y otra se hace constar en el texto la intención puramente pragmática que lo inspiró. Yo necesitaba para mi vida personal orientarme sobre los destinos de mi nación, a la que me sentía radicalmente adscrito. Hay quien sabe vivir como un sonámbulo; yo no he logrado aprender este cómodo estilo de existencia. Necesito vivir de claridades y lo más despierto posible. Si yo hubiese encontrado libros que me orientasen con suficiente agudeza sobre los secretos del camino que España lleva por la historia, me habría ahorrado el esfuerzo de tener que construirme malamente, con escasísimos conocimientos y materiales, a la manera de Robinsón, un panorama esquemático de su evolución y de su anatomía. Yo sé que un día, espero que próximo, habrá verdaderos libros sobre historia de España, compuestos por verdaderos historiadores. La generación que ha seguido a la mía, dirigida por algún maestro que pertenece a la anterior, ha hecho avanzar considerablemente la madurez de esa futura cosecha. Pero el hombre no puede esperar. La vida es todo lo contrario de las Kalendas griegas. La vida es prisa. Yo necesitaba sin remisión ni demora aclararme un poco el rumbo de mi país, a fin de evitar en mi conducta, por lo menos, las grandes estupideces. Alguien, en pleno desierto, se siente enfermo, desesperadamente enfermo. ¿Qué hará? No sabe medicina, no sabe casi nada de nada. Es sencillamente un pobre hombre, a quien la vida se le escapa. ¿Qué hará? Escribe estas páginas, que ofrece ahora en cuarta edición a todo el que tenga la insólita capacidad de sentirse, en plena salud, agonizante, y, por lo mismo, dispuesto siempre a renacer.

Junio 1934.

PRIMERA PARTE

PARTICULARISMO
Y
ACCIÓN DIRECTA

No creo que sea completamente inútil para contribuir a la solución de los problemas políticos distanciarse de ellos por algunos momentos, situándolos en una perspectiva histórica. En esta virtual lejanía parecen los hechos esclarecerse por sí mismos y adoptar espontáneamente la postura en que mejor se revela su profunda realidad.

En este ensayo de ensayo es, pues, el tema histórico y no político. Los juicios sobre grupos y tendencias de la actualidad española que en él van insertos no han de tomarse como actitudes de un combatiente. Intentan más bien expresar mansas contemplaciones del hecho nacional, dirigidas por una aspiración puramente teórica, y en consecuencia, inofensiva.

I. INCORPORACIÓN Y DESINTEGRACIÓN

En la *Historia romana*, de Mommsen, hay, sobre todos, un instante solemne. Es aquel en que, tras ciertos capítulos preparatorios, toma la pluma el autor para comenzar la narración de los destinos de Roma. Constituye el pueblo romano un caso único en el conjunto de los conocimientos históricos: es el único pueblo que desarrolla entero el ciclo de su vida delante de nuestra contemplación. Podemos asistir a su nacimiento y a su extinción. De los demás, el espectáculo es fragmentario: o no los hemos visto nacer, o no los hemos visto aún morir. Roma es, pues, la única trayectoria completa de organismo nacional que conocemos. Nuestra mirada puede acompañar a la ruda Roma *quadrata* en su expansión gloriosa por todo el mundo ecuménico, y luego verla contraerse en unas ruinas, que no por ser ingentes dejan de ser míseras. Esto explica que hasta ahora sólo se haya podido construir una historia, en todo el rigor científico del vocablo: la de Roma. Mommsen fue el gigantesco arquitecto de tal edificio.

Pues bien; hay un instante solemne en que Mommsen va a comenzar la relación de las vicisitudes de este pueblo ejemplar. La pluma en el aire, frente al blanco papel, Mommsen se reconcentra para elegir la primera frase, el compás inicial de su hercúlea sinfonía. En rauda procesión transcurre ante su mente la fila multicolor de los hechos romanos. Como en la agonía suele la vida entera del moribundo desfilar ante su conciencia, Mommsen, que había vivido mejor que ningún romano la existencia del Imperio latino, ve una vez más desarrollarse vertiginosa la dramática película. Todo aquel tesoro de intuiciones da el precipitado de un pensamiento sintético. La pluma suculenta desciende sobre el papel y escribe estas palabras: *La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación* (1).

---

(1) En la edición alemana no se habla de «incorporación», sino de «synoikismo». La idea es la misma: synoiquismo es literalmente convivencia, ayuntamiento de moradas. Al revisar la traducción francesa, prefirió Mommsen una palabra menos técnica.

Esta frase expresa un principio del mismo valor para la historia que en la física tiene este otro: la realidad física consiste últimamente en ecuaciones de movimientos. Calor, luz, resistencia, cuanto en la naturaleza no parece ser movimiento, lo es en realidad. Hemos entendido o explicado un fenómeno cuando hemos descubierto su expresión foronómica, su fórmula de movimiento.

Si el papel que hace en física el movimiento lo hacen en historia los procesos de incorporación, todo dependerá de que poseamos una noción clara de lo que es la incorporación.

Y al punto tropezamos con una propensión errónea, sumamente extendida, que lleva a representarse la formación de un pueblo como el crecimiento por dilatación de un núcleo inicial. Procede este error de otro más elemental, que cree hallar el origen de la sociedad política, del Estado, en una expansión de la familia. La idea de que la familia es la célula social, y el Estado algo así como una familia que ha engordado, es una rémora para el progreso de la ciencia histórica, de la sociología, de la política y de otras muchas cosas (1).

No; incorporación histórica no es dilatación de un núcleo inicial. Recuérdese a este propósito las etapas decisivas de la evolución romana. Roma es primero una comuna, asentada en el monte Palatino y las siete alturas inmediatas: es la Roma palatina, *Septimontium*, o Roma de la montaña. Luego esta Roma se une con otra comuna frontera, asentada sobre la colina del Quirinal, y desde entonces hay dos Romas: la de la montaña y la de la colina. Ya esta primera escena de la incorporación romana excluye la imagen de dilatación. La Roma total no es una expansión de la Roma palatina, sino la articulación de dos colectividades distintas en una unidad superior.

Esta Roma palatino-quirinal vive entre otras muchas poblaciones análogas, de su misma raza latina, con las cuales no poseía, sin embargo, conexión política alguna. La identidad de raza no trae consigo la incorporación en un organismo nacional, aunque a veces favorezca y facilite este proceso. Roma tuvo que someter a las comunas del Lacio, sus hermanas de raza, por los mismos procedimien-

---

(1) En mi estudio, aún no recogido en volumen, *El Estado, la juventud y el Carnaval*, expongo la situación actual de las investigaciones etnográficas sobre el origen de la sociedad civil. Lejos de ser la familia germen del Estado, es, en varios sentidos, todo lo contrario: en primer lugar representa una formación posterior al Estado, y en segundo lugar, tiene el carácter de una reacción contra el Estado. (Recogido posteriormente con el título *El origen deportivo del Estado* (1924), en el tomo II de estas *Obras Completas*.)

tos que siglos más tarde había de emplear para integrar en el Imperio a gentes tan distintas de ella étnicamente como celtíberos y galos, germanos y griegos, escitas y sirios. Es falso suponer que la unidad nacional se funda en la unidad de sangre, y viceversa. La diferencia racial, lejos de excluir la incorporación histórica, subraya lo que hay de específico en la génesis de todo gran Estado.

Ello es que Roma obliga a sus hermanas del Lacio a constituir un cuerpo social, una articulación unitaria, que fué el *foedus latinum*, la federación latina, segunda etapa de la progresiva incorporación.

El paso inmediato fué dominar a etruscos y samnitas, las dos colectividades de raza distinta limítrofes del territorio latino. Logrado esto, el mundo italiota es ya una unidad históricamente orgánica. Poco después, en rápido, prodigioso crescendo, todos los demás pueblos conocidos, desde el Cáucaso al Atlántico, se agregan al torso italiano, formando la estructura gigante del Imperio. Esta última etapa puede denominarse de colonización.

Los estadios del proceso incorporativo forman, pues, una admirable línea ascendente: Roma inicial, Roma doble, federación latina, unidad italiota, Imperio colonial. Este esquema es suficiente para mostrarnos que la incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes en una nueva estructura. El núcleo inicial, ni se traga los pueblos que va sometiendo, ni anula el carácter de unidades vitales propias que antes tenían. Roma somete las Galias; esto no quiere decir que los galos dejen de sentirse como una entidad social distinta de Roma, y que se disuelvan en una gigantesca masa homogénea, llamada Imperio romano. No; la cohesión gala perdura, pero queda articulada como una parte en un todo más amplio. Roma misma, núcleo inicial de la incorporación, no es sino otra parte del colosal organismo, que goza de un rango privilegiado por ser el agente de la *totalización*.

Entorpece sobremanera la inteligencia de lo histórico suponer que cuando de los núcleos inferiores se ha formado la unidad superior nacional, dejan aquéllos de existir como elementos activamente diferenciados. Lleva esta errónea idea a presumir, por ejemplo, que cuando Castilla reduce a unidad española a Aragón, Cataluña y Vasconia, pierden estos pueblos su carácter de pueblos distintos entre sí y del todo que forman. Nada de esto; sometimiento, unificación, incorporación no significan muerte de los grupos como tales grupos; la fuerza de independencia que hay en ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía

central, que los obliga a vivir como partes de un todo y no como todos aparte. Basta con que la fuerza central, escultora de la nación —Roma, en el Imperio; Castilla, en España; la Isla de Francia, en Francia—, amengüe para que se vea automáticamente reaparecer la energía secesionista de los grupos adheridos.

Pero la frase de Mommsen es incompleta. La historia de una nación no es sólo la de su período formativo y ascendente; es también la historia de su decadencia. Y si aquélla consistía en reconstruir las líneas de una progresiva incorporación, ésta describirá el proceso inverso. La historia de la decadencia de una nación es la historia de una vasta desintegración

Es preciso, pues, que nos acostumbremos a entender toda unidad nacional no como una coexistencia inerte, sino como un sistema dinámico. Tan esencial es para su mantenimiento la fuerza central como la fuerza de dispersión. El peso de la techumbre, gravitando sobre las pilastras, no es menos esencial al edificio que el empuje contrario, ejercido por las pilastras para sostener la techumbre.

La fatiga de un órgano parece a primera vista un mal que éste sufre. Pensamos acaso que en un ideal de salud la fatiga no existiría. No obstante, la fisiología ha notado que sin un mínimum de fatiga el órgano se atrofia. Hace falta que su función sea excitada, que trabaje y se canse para que pueda nutrirse. Es preciso que el órgano reciba frecuentemente pequeñas heridas que lo mantengan alerta. Estas pequeñas heridas han sido llamadas «estímulos funcionales»; sin ellas, el organismo no funciona, no vive.

Del mismo modo, la energía unificadora, central, de *totalización* —llámesele como se quiera—, necesita para no debilitarse de la fuerza contraria, de la dispersión, del impulso centrífugo perviviente en los grupos. Sin este estimulante, la cohesión se atrofia, la unidad nacional se disuelve, las partes se despegan, flotan aisladas y tienen que volver a vivir cada una como un todo independiente.

2. POTENCIA DE NACIONALIZACIÓN

El poder creador de naciones es un *quid divinum*, un genio o talento tan peculiar como la poesía, la música y la invención religiosa. Pueblos sobremanera inteligentes han carecido de esa dote, y, en cambio, la han poseído en alto grado pueblos bastante torpes para las faenas científicas o artísticas. Atenas, a pesar de su infinita perspicacia, no supo nacionalizar el Oriente mediterráneo; en tanto que Roma y Castilla, mal dotadas intelectualmente, forjaron las dos más amplias estructuras nacionales.

Sería de gran interés analizar con alguna detención los ingredientes de ese talento nacionalizador. En la presente coyuntura basta, sin embargo, con que notemos que es un talento de carácter imperativo, no un saber teórico, ni una rica fantasía, ni una profunda y contagiosa emotividad de tipo religioso. Es un saber querer y un saber mandar.

Ahora bien; mandar no es simplemente convencer ni simplemente obligar, sino una exquisita mixtura de ambas cosas. La sugestión moral y la imposición material van íntimamente fundidas en todo acto de imperar. Yo siento mucho no coincidir con el pacifismo contemporáneo en su antipatía hacia la fuerza; sin ella no habría habido nada de lo que más nos importa en el pasado, y si la excluímos del porvenir sólo podremos imaginar una humanidad caótica. Pero también es cierto que con sólo la fuerza no se ha hecho nunca cosa que merezca la pena.

Solitaria, la violencia fragua pseudoincorporaciones, que duran breve tiempo y fenecen sin dejar rastro histórico apreciable. ¿No salta a la vista la diferencia entre esos efímeros conglomerados de pueblos y las verdaderas, sustanciales incorporaciones? Compárense los formidables imperios mongólicos de Genghis-Khan o Timur con la Roma antigua y las modernas naciones de Occidente. En la jerarquía de la violencia, una figura como la de Genghis-Khan es insuperable. ¿Qué son Alejandro, César o Napoleón, emparejados con el terrible genio de Tartaria, el sobrehumano nómada, domador

de medio mundo, que lleva su *yurta* cosida en la estepa desde el Extremo Oriente a los contrafuertes del Cáucaso? Frente al Khan tremebundo, que no sabe leer ni escribir, que ignora todas las religiones y desconoce todas las ideas, Alejandro, César, Napoleón son propagandistas de la *Salvation Army*. Mas el Imperio tártaro dura cuanto la vida del herrero que lo lañó con el hierro de su espada; la obra de César, en cambio, duró siglos y repercutió en milenios.

En toda auténtica incorporación, la fuerza tiene un carácter adjetivo. La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, *un proyecto sugestivo de vida en común*. Repudiemos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo; son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo. Cuando los pueblos que rodean a Roma son sometidos, más que por las legiones, se sienten injertados en el árbol latino por una ilusión. Roma les sonaba a nombre de una gran empresa vital donde todos podían colaborar; Roma era un proyecto de organización universal; era una tradición jurídica superior, una admirable administración, un tesoro de ideas recibidas de Grecia que prestaban un brillo superior a la vida, un repertorio de nuevas fiestas y mejores placeres (1). El día que Roma dejó de ser este proyecto de cosas por hacer mañana, el Imperio se desarticuló.

---

(1) A propósito del edicto de Caracalla, de 212 a. de J. C., concediendo a los habitantes del Imperio el derecho de ciudadanía, escribe Bloch en un libro reciente: «El acto de 212 apareció a la larga en todo su verdadero alcance, considerado no tanto en sí mismo como en la serie de hechos de que era resultado y consagración; apareció como la suprema y definitiva expresión, como el coronamiento de la política liberal y generosa proseguida, con una constancia admirable, desde los primeros tiempos de la República. En este sentido habló de él San Agustín, y con la misma intención escribía el galo Rutilius Namatianus, en el momento en que el Imperio iba a derrumbarse, estos hermosos versos, los más bellos en que se ha glorificado la misión histórica de Roma:

Fecisti patriam diversis gentibus unam,
Urbem fecisti quod prius orbis erat.

Bloch, *L'Empire romain*, 215 (1922).

No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. Este error nace, como ya he indicado, de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para el mañana.

En cuanto a la fuerza, no es difícil determinar su misión. Por muy profunda que sea la necesidad histórica de la unión entre dos pueblos, se oponen a ella intereses particulares, caprichos, vilezas, pasiones, y más que todo esto, prejuicios colectivos instalados en la superficie del alma popular que va a aparecer como sometida. Vano fuera el intento de vencer tales rémoras con la persuasión que emana de los razonamientos. Contra ellas sólo es eficaz el poder de la fuerza, la gran cirugía histórica.

Es, pues, la misión de ésta resueltamente adjetiva y secundaria, pero en modo alguno desdeñable. Desde hace un siglo padece Europa una perniciosa propaganda en desprestigio de la fuerza. Sus raíces, hondas y sutiles, provienen de aquellas bases de la cultura moderna que tienen un valor más circunstancial, limitado y digno de superación. Ello es que se ha conseguido imponer a la opinión pública europea una idea falsa sobre lo que es la fuerza de las armas. Se la ha presentado como cosa infrahumana y torpe residuo de la animalidad persistente en el hombre. Se ha hecho de la fuerza lo contrapuesto al espíritu, o, cuando más, una manifestación espiritual de carácter inferior.

El buen Heriberto Spencer, expresión tan vulgar como sincera de su nación y de su época, opuso al «espíritu guerrero» el «espíritu industrial», y afirmó que era éste un absoluto progreso en comparación con aquél. Fórmula tal halagaba sobremanera los instintos de la burguesía imperante, pero nosotros debiéramos someterla a una severa revisión. Nada es, en efecto, más remoto de la verdad. La *ética* industrial, es decir, el conjunto de sentimientos, normas, estimaciones y principios que rigen, inspiran y nutren la actividad industrial, es moral y vitalmente inferior a la ética del guerrero. Gobierna a la industria el principio de la utilidad en tanto que los ejércitos nacen del entusiasmo. En la colectividad industrial se asocian los hombres mediante contratos, esto es, compromisos parciales, externos, mecánicos, al paso que en la colectividad guerrera quedan los hombres integralmente solidarizados por el honor y la fidelidad, dos normas sublimes. Dirige al espíritu industrial un cauteloso afán de evitar el riesgo, mientras el guerrero brota de un genial apetito de peligro. En fin, aquello que ambos tienen de común, la

disciplina, ha sido primero inventado por el espíritu guerrero y merced a su pedagogía injertado en el hombre (1).

Sería injusto comparar las formas presentes de la vida industrial, que en nuestra época ha alcanzado su plenitud, con las organizaciones militares contemporáneas, que representan una decadencia del espíritu guerrero. Precisamente lo que hace antipáticos y menos estimables a los ejércitos actuales es que son manejados y organizados por el espíritu industrial. En cierto modo, el militar es el guerrero deformado por el industrialismo.

Medítese un poco sobre la cantidad de fervores, de altísimas virtudes, de genialidad, de vital energía que es preciso acumular para poner en pie un buen ejército. ¿Cómo negarse a ver en ello una de las creaciones más maravillosas de la espiritualidad humana? La fuerza de las armas no es fuerza bruta, sino fuerza espiritual. Esta es la verdad palmaria, aunque los intereses de uno u otro propagandista les impidan reconocerlo. La fuerza de las armas, ciertamente, no es fuerza de razón, pero la razón no circunscribe la espiritualidad. Más profundas que ésta, fluyen en el espíritu otras potencias, y entre ellas las que actúan en la bélica operación. Así, el influjo de las armas, bien analizado, manifiesta, como todo lo espiritual, su carácter predominantemente persuasivo. En rigor, no es la violencia material con que un ejército aplasta en la batalla a su adversario lo que produce efectos históricos. Rara vez el pueblo vencido agota en el combate su posible resistencia. La victoria actúa, más que materialmente, ejemplarmente, poniendo de manifiesto la superior calidad del ejército vencedor, en la que, a su vez, aparece simbolizada, significada, la superior calidad histórica del pueblo que forjó ese ejército (2).

Sólo quien tenga de la naturaleza humana una idea arbitraria tachará de paradoja la afirmación de que las legiones romanas, y

(1) Uno de los hombres más sabios e imparciales de nuestra época, el gran sociólogo y economista Max Weber, escribe: «La fuente originaria del concepto actual de la ley fue la disciplina militar romana y el carácter peculiar de su comunidad guerrera.» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, página 406; 1922.)

(2) No se oponga a esto la trivial objeción de que un pueblo puede ser más inteligente, sabio, industrioso, civil, artista que otro, y, sin embargo, bélicamente más débil. La calidad o rango histórico de un pueblo no se mide exclusivamente por aquellas dotes. El «bárbaro» que aniquila al romano decadente era menos sabio que éste, y, sin embargo, no es dudosa la superior calidad histórica de aquél. De todos modos, la opinión arriba apuntada alude sólo a la normalidad histórica, que, como toda regla, tiene sus excepciones y su compleja casuística.

como ellas todo gran ejército, han impedido más batallas que las que han dado. El prestigio ganado en un combate evita otros muchos y no tanto por el miedo a la física opresión como por el respeto a la superioridad vital del vencedor. El estado de perpetua guerra en que viven los pueblos salvajes se debe precisamente a que ninguno de ellos es capaz de formar un ejército y con él una respetable, prestigiosa organización nacional.

En tal sesgo, muy distinto del que suele emplearse, debe un pueblo sentir su honor vinculado a su ejército, no por ser el instrumento con que puede castigar las ofensas que otra nación le infiera: éste es un honor externo, vano, hacia afuera. Lo importante es que el pueblo advierta que el grado de perfección de su ejército mide con pasmosa exactitud los quilates de la moralidad y vitalidad nacionales. Raza que no se siente ante sí misma deshonrada por la incompetencia y desmoralización de su organismo guerrero, es que se halla profundamente enferma e incapaz de agarrarse al planeta.

Por tanto, aunque la fuerza represente sólo un papel secundario y auxiliar en los grandes procesos de incorporación nacional, es inseparable de ese estro divino que, como arriba he dicho, poseen los pueblos creadores e imperiales. El mismo genio que inventa un programa sugestivo de vida en común, sabe siempre forjar una hueste ejemplar, que es de ese programa símbolo eficaz y sin par propaganda.

Desde estos pensamientos, como desde un observatorio, miremos ahora en la lejanía de una perspectiva casi astronómica el presente de España.

3. ¿POR QUÉ HAY SEPARATISMO?

Uno de los fenómenos más característicos de la vida política española en los últimos veinte años ha sido la aparición de regionalismos, nacionalismos, separatismos; esto es, movimientos de secesión étnica y territorial. ¿Son muchos los españoles que hayan llegado a hacerse cargo de cuál es la verdadera realidad histórica de tales movimientos? Me temo que no.

Para la mayor parte de la gente, el «nacionalismo» catalán y vasco es un movimiento artificioso que, extraído de la nada, sin causas ni motivos profundos, empieza de pronto unos cuantos años hace. Según esta manera de pensar, Cataluña y Vasconia no eran antes de ese movimiento unidades sociales distintas de Castilla o Andalucía. Era España una masa homogénea, sin discontinuidades cualitativas, sin confines interiores de unas partes con otras. Hablar ahora de regiones, de pueblos diferentes, de Cataluña, de Euzkadi, es cortar con un cuchillo una masa homogénea y tajar cuerpos distintos en lo que era un compacto volumen.

Unos cuantos hombres, movidos por codicias económicas, por soberbias personales, por envidias más o menos privadas, van ejecutando deliberadamente esta faena de despedazamiento nacional, que sin ellos y su caprichosa labor no existiría. Los que tienen de estos movimientos secesionistas pareja idea, piensan con lógica consecuencia que la única manera de combatirlos es ahogarlos por directa estrangulación: persiguiendo sus ideas, sus organizaciones y sus hombres. La forma concreta de hacer esto es, por ejemplo, la siguiente: en Barcelona y Bilbao luchan «nacionalistas» y «unitarios»; pues bien: el Poder central deberá prestar la incontrastable fuerza de que como Poder total goza a una de las partes contendientes; naturalmente, la unitaria. Esto es, al menos, lo que piden los centralistas vascos y catalanes, y no es raro oír de sus labios frases como éstas: «Los separatistas no deben ser tratados como españoles.» «Todo se arreglará con que el Poder central nos envíe un gobernador que se ponga a nuestras órdenes.»

Yo no sabría decir hasta qué extremado punto discrepan de las referidas mis opiniones sobre el origen, carácter, trascendencia y tratamiento de esas inquietudes secesionistas. Tengo la impresión de que el «unitarismo», que hasta ahora se ha opuesto a catalanistas y bizcaitarras, es un producto de cabezas catalanas y vizcaínas nativamente incapaces —hablo en general y respetó todas las individualidades— para comprender la historia de España. Porque, no se le dé vueltas: España es una cosa hecha por Castilla, y hay razones para ir sospechando que, en general, sólo cabezas castellanas tienen órganos adecuados para percibir el gran problema de la España integral. Más de una vez me he entretenido imaginando qué habría acontecido si, en lugar de hombres de Castilla, hubiesen sido encargados, mil años hace, los «unitarios» de ahora, catalanes y vascos, de forjar esta enorme cosa que llamamos España. Yo sospecho que, aplicando sus métodos y dando con sus testas en el yunque, lejos de arribar a la España una, habrían dejado la península convertida en una pululación de mil cantones. Porque, como luego veremos, en el fondo esa manera de entender los «nacionalismos» y ese sistema de dominarlos es, a su vez, separatismo y particularismo: es catalanismo y bizcaitarrismo, bien que de signo contrario.

4. TANTO MONTA

Para quien ha nacido en esta cruda altiplanicie que se despereza del Ebro al Tajo, nada hay tan conmovedor como reconstruir el proceso incorporativo que Castilla impone a la periferia peninsular. Desde un principio se advierte que Castilla sabe mandar. No hay más que ver la energía con que acierta a mandarse a sí misma. Ser emperador de sí mismo es la primera condición para imperar a los demás. Castilla se afana por superar en su propio corazón la tendencia al hermetismo aldeano, a la visión angosta de los intereses inmediatos que reina en los demás pueblos ibéricos. Desde luego se orienta su ánimo hacia las grandes empresas, que requieren amplia colaboración. Es la primera en iniciar largas, complicadas trayectorias de política internacional, otro síntoma de genio nacionalizador. Las grandes naciones no se han hecho desde dentro, sino desde fuera; sólo una acertada política internacional, política de magnas empresas, hace posible una fecunda política interior, que es siempre, a la postre, política de poco calado. Sólo en Aragón existía, como en Castilla, sensibilidad internacional, pero contrarrestada por el defecto más opuesto a esa virtud: una feroz suspicacia rural aquejaba a Aragón, un irreductible apego a sus peculiaridades étnicas y tradicionales. La continuada lucha fronteriza que mantienen los castellanos con la Media Luna, con otra civilización, permite a éstos descubrir su histórica afinidad con las demás Monarquías ibéricas, a despecho de las diferencias sensibles: rostro, acento, humor, paisaje. La «España una» nace así en la mente de Castilla, no como una intuición de algo real —España no era, en realidad, una—, sino como un ideal esquema de algo *realizable*, un proyecto incitador de voluntades, un mañana imaginario capaz de disciplinar el hoy y de orientarlo, a la manera que el blanco atrae la flecha y tiende el arco. No de otra suerte, los codos en su mesa de hombre de negocios, inventa Cecil Rhodes la idea de la Rhodesia: un Imperio que podría ser creado en la entraña salvaje del África. Cuando la tradicional política de Castilla logró conquistar para sus fines el espíritu claro,

penetrante, de Fernando el Católico, todo se hizo posible. La genial vulpeja aragonesa comprendió que Castilla tenía razón, que era preciso domeñar la hosquedad de sus paisanos e incorporarse a una España mayor. Sus pensamientos de alto vuelo sólo podían ser ejecutados desde Castilla, porque sólo en ella encontraban nativa resonancia. Entonces se logra la unidad española; mas ¿para qué, con qué fin, bajo qué ideas ondeadas como banderas incitantes? ¿Para vivir juntos, para sentarse en torno al fuego central, a la vera unos de otros, como viejas sibilantes en invierno? Todo lo contrario. La unión se hace para lanzar la energía española a los cuatro vientos, para inundar el planeta, para crear un imperio aún más amplio. La unidad de España se hace para esto y por esto. La vaga imagen de tales empresas es una palpitación de horizontes que atrae, sugestiona e incita a la unión, que funde los temperamentos antagónicos en un bloque compacto. Para quien tiene buen oído histórico, no es dudoso que *la unidad española fue, ante todo y sobre todo, la unificación de las dos grandes políticas internacionales que a la sazón había en la península:* la de Castilla, hacia África y el centro de Europa; la de Aragón, hacia el Mediterráneo. El resultado fue que, por vez primera en la historia, se idea una *Weltpolitik:* la unidad española fue hecha para intentarla.

En el capítulo anterior he sostenido que la incorporación nacional, la convivencia de pueblos y grupos sociales, exige alguna alta empresa de colaboración y un proyecto sugestivo de vida en común. La historia de España confirma esta opinión, que habíamos formado contemplando la historia de Roma. Los españoles nos juntamos hace cinco siglos para emprender una *Weltpolitik* y para ensayar otras muchas faenas de gran velamen.

Nada de esto es construcción mía; no es orla de mandarín, que yo, literato ocioso, pongo al cabo de quinientos años a esperanzas y dolores de una edad remota. Entre otros mil testimonios, me acojo a dos excepcionales que me ofrecen insuperable garantía y se completan ambos. Uno es de Francesco Guicciardini, que muy joven vino de embajador florentino a nuestra tierra. En su *Relazione di Espagna*, cuenta que un día interrogó al rey Fernando: «¿Cómo es posible que un pueblo tan belicoso como el español haya sido siempre conquistado, del todo o en parte, por galos, romanos, cartagineses, vándalos, moros?» A lo que el rey contestó: «La nación es bastante apta para las armas, pero desordenada, de suerte que sólo puede *hacer con ella grandes cosas el que sepa mantenerla unida y en orden.*» Y esto es —añade Guicciardini— lo que, en efecto, hicieron

Fernando e Isabel; merced a ello pudieron lanzar a España a las grandes empresas militares (1).

Aquí, sin embargo, parece que la unidad es la causa y la condición para hacer grandes cosas. ¿Quién lo duda? Pero es más interesante y más honda, y con verdad de más quilates, la relación inversa: la idea de grandes cosas por hacer engendra la unificación nacional.

Guicciardini no era muy inteligente. La mente más clara del tiempo era Maquiavelo. Nadie en aquella época pensó más sobre política ni conoció mejor el doctrinal íntimo de las cancillerías. Sobre todo, a nadie preocupó tanto la obra de Fernando como al sagaz secretario de la Señoría. Su *Príncipe* es, en rigor, una meditación sobre lo que hicieron Fernando el Católico y César Borgia. Maquiavelismo es principalmente el comentario intelectual de un italiano a los hechos de dos españoles.

Pues bien: existe una carta muy curiosa que Maquiavelo escribe a su amigo Francesco Vettori, otro embajador florentino, a propósito de la tregua inesperada que Fernando el Católico concedió al rey de Francia en 1513. Vettori no acierta a comprender la política del «astuto Re»; pero Maquiavelo le da una explicación sutilísima que resultó profética. Con este motivo resume la táctica de Fernando de España en estas palabras maravillosamente agudas:

«Si hubieseis advertido los designios y procedimientos de este católico rey, no os maravillaríais tanto de esta tregua. Este rey, como sabéis, desde poca y débil fortuna, ha llegado a esta grandeza, y ha tenido siempre que combatir con Estados nuevos y súbditos dudosos (2), y uno de los modos como los Estados nuevos se sostienen y los ánimos vacilantes se afirman o se mantienen suspensos e irresolutos, *è dare di se grande spettazione*, teniendo siempre a las gentes con el ánimo arrebatado por la consideración del fin que alcanzarán las resoluciones y las empresas nuevas. Esta necesidad ha sido conocida y bien usada por este rey; *de aquí han nacido* los asaltos de África, la división del reino (3) y todas estas variadas empresas, y sin atender a la finalidad de ellas *perchè il fine suo non è tanto quello o questo, o quella vittoria, quanto è darsi reputazione n'e popoli* y tenerlos suspensos con la multiplicidad de las hazañas. Y por esto

(1) *Opere inedite*, vol. VI.

(2) Esto es, ensaya la unificación en un Estado de pueblos por tradición independientes, de hombres que no son sus vasallos y súbditos de antiguo.

(3) Se refiere al de Nápoles.

fu sempre animoso datore di principii, fué un gran iniciador de empresas a las cuales da el fin que la suerte le permite y la necesidad le muestra» (1).

No puede pedirse mayor claridad y precisión en un contemporáneo. El suceso posterior hizo patente lo que acertó a descubrir el zahorí de Florencia. Mientras España tuvo empresas a que dar cima y se cernía un sentido de vida en común sobre la convivencia peninsular, la incorporación nacional fué aumentando o no sufrió quebranto.

Pero hemos quedado en que durante estos años hay un rumor incesante de nacionalismos, regionalismos, separatismos...

Volvamos al comienzo de este artículo y preguntémonos: ¿Por qué?

---

(1) Machiavelli, *Opere*, vol. VIII. Existe otro texto de esta carta con algunas variantes que subrayan más el mismo pensamiento, Por ejemplo: «Cosi fece il Re nelle imprese di Granata, di Africa e di Napoli; giacchè il suo vero scopo non fu mai questa o quella vittoria.»

5. PARTICULARISMO

Entre las nuevas emociones suscitadas por el cinematógrafo hay una que hubiera entusiasmado a Goethe. Me refiero a esas películas que condensan en breves momentos todo el proceso generativo de una planta. Entre la semilla que germina y la flor que se abre sobre el tallo como corona de la perfección vegetal, transcurre en la Naturaleza demasiado tiempo. No vemos emanar la una de la otra: los estadios del crecimiento se nos presentan como una serie de formas inmóviles, encerrada y cristalizada cada cual en sí misma y sin hacer la menor referencia a la anterior ni a la subsecuente. No obstante, sospechamos que la verdadera realidad de la vida vegetal no es esa serie de perfiles estáticos y rígidos, sino el movimiento latente en que van saliendo unos de otros, transformándose unos en otros. De ordinario, el *tempo* que la batuta de la Naturaleza impone al crecimiento de las plantas es más lento que el exigido por nuestra retina para fundir dos imágenes quietas en la unidad de un movimiento. En algunos casos, tan raros como favorables, el *tempo* de la planta y el de nuestra retina coinciden, y entonces el misterio de su vida se hace patente en nuestros ojos. Esto aconteció a Goethe cuando bajaba del Norte a Italia: sus pupilas intensas y avizoras, habituales al ritmo germinal de la flora germánica, quedan sorprendidas por el *allegro* de la vegetación meridional, y al choque de la nueva intuición descubre la ley botánica de la metamorfosis, genial contribución de un poeta a la ciencia natural.

Para entender bien una cosa es preciso ponerse a su compás. De otra manera, la melodía de su existencia no logra articularse en nuestra percepción y se desgrana en una secuencia de sonidos inconexos que carecen de sentido. Si nos hablan demasiado de prisa o demasiado despacio, las sílabas no se traban en palabras ni las palabras en frases. ¿Cómo podrán entenderse dos almas de *tempo* melódico distinto? Si queremos intimar con algo o con alguien, tomemos primero el pulso de su vital melodía y, según él exija, galopemos un rato a su vera o pongamos al paso nuestro corazón.

Ello es que el cinematógrafo empareja nuestra visión con el lento crecer de la planta y consigue que el desarrollo de ésta adquiera a nuestros ojos la continuidad de un gesto. Entonces la entendemos con la evidencia misma que a una persona familiar, y nos parece la eclosión de la flor el término de un ademán.

Pues bien: yo imagino que el cinematógrafo pudiera aplicarse a la historia, y condensados en breves minutos, corriesen ante nosotros los cuatro últimos siglos de vida española. Apretados unos contra otros los hechos innumerables, fundidos en una curva sin poros ni discontinuidades, la historia de España adquiriría la claridad expresiva de un gesto, y los sucesos contemporáneos en que concluye el vasto ademán se explicarían por sí mismos como unas mejillas que la angustia contrae o una mano que desciende rendida.

Entonces veríamos que, de 1580 hasta el día, cuanto en España acontece es decadencia y desintegración. El proceso incorporativo va en crecimiento hasta Felipe II. El año vigésimo de su reinado puede considerarse como la divisoria de los destinos peninsulares. Hasta su cima, la historia de España es ascendente y acumulativa; desde ella hacia nosotros, la historia de España es decadente y dispersiva. El proceso de desintegración avanza en riguroso orden de la periferia al centro. Primero se desprenden los Países Bajos y el Milanesado; luego, Nápoles. A principios del siglo XIX se separan las grandes provincias ultramarinas, y a fines de él, las colonias menores de América y Extremo Oriente. En 1900, el cuerpo español ha vuelto a su nativa desnudez peninsular. ¿Termina con esto la desintegración? Será casualidad, pero el desprendimiento de las últimas posesiones ultramarinas parece ser la señal para el comienzo de la dispersión intrapeninsular. En 1900 se empieza a oír el rumor de regionalismos, nacionalismos, separatismos... Es el triste espectáculo de un larguísimo, multisecular otoño, laborado periódicamente por ráfagas adversas que arrancan del inválido ramaje enjambres de hojas caducas.

El proceso incorporativo consistía en una faena de *totalización;* grupos sociales que eran todos aparte, quedaban integrados como partes de un todo. La desintegración es el suceso inverso: las partes del todo comienzan a vivir como todos aparte. A este fenómeno de la vida histórica llamo *particularismo*, y si alguien me preguntase cuál es el carácter más profundo y más grave de la actualidad española, yo contestaría con esa palabra.

Pensando de esta suerte, claro es que me parece una frivolidad juzgar el catalanismo y el bizcaitarrismo como movimientos artifi-

ciosos, nacidos del capricho privado de unos cuantos. Lejos de esto, son ambos no otra cosa que la manifestación más acusada del estado de descomposición en que ha caído nuestro pueblo; en ello se prolonga el gesto de dispersión que hace tres siglos fue iniciado. Las teorías nacionalistas, los programas políticos del regionalismo, las frases de sus hombres carecen de interés y son en gran parte artificios. Pero en estos movimientos históricos, que son mecánica de masas, lo que se dice es siempre mero pretexto, elaboración superficial, transitoria y ficticia, que tiene sólo un valor simbólico como expresión convencional y casi siempre incongruente de profundas emociones, inefables y oscuras, que operan en el subsuelo del alma colectiva. Todo el que en política y en historia se rija por lo que se dice, errará lamentablemente. Ni el programa del Tívoli expresa adecuadamente el impulso centrífugo que siente el pueblo catalán, ni la ausencia de esos programas secesionistas prueba que Galicia, Asturias, Aragón, Valencia no sientan exactamente el mismo instinto de particularismo.

Lo que la gente piensa y dice —la opinión pública— es siempre respetable, pero casi nunca expresa con rigor sus verdaderos sentimientos. La queja del enfermo no es el nombre de su enfermedad. El cardíaco suele quejarse de todo su cuerpo menos de su víscera cordial. A lo mejor nos duele la cabeza, y lo que tienen que curarnos es el hígado. Medicina y política, cuanto mejores son más se parecen al método de Ollendorf.

La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán. Como el vejamen que acaso sufre el vecino no irrita por simpática transmisión a los demás núcleos nacionales, queda éste abandonado a su desventura y debilidad. En cambio, es característica de este estado social la hipersensibilidad para los propios males. Enojos o dificultades que en tiempos de cohesión son fácilmente soportados, parecen intolerables cuando el alma del grupo se ha desintegrado de la convivencia nacional (1).

(1) Pocas cosas hay tan significativas del estado actual como oír a vascos y catalanes sostener que son ellos pueblos «oprimidos» por el resto de España. La situación privilegiada que gozan es tan evidente, que, a primera vista esa queja habrá de parecer grotesca. Pero a quien le interese no tanto juzgar a las gentes como entenderlas, le importa más notar que ese sentimiento es sincero, por muy injustificado que se repute. Y es que se trata de algo

En este esencial sentido podemos decir que el particularismo existe hoy en toda España, bien que modulado diversamente según las condiciones de cada región. En Bilbao y Barcelona, que se sentían como las fuerzas económicas mayores de la Península, ha tomado el particularismo un cariz agresivo, expreso y de amplia musculatura retórica. En Galicia, tierra pobre, habitada por almas rendidas, suspicaces y sin confianza en sí mismas, el particularismo será reentrado, como erupción que no puede brotar, y adoptará la fisonomía de un sordo y humillado resentimiento, de una inerte entrega a la voluntad ajena, en que se libra sin protestas el cuerpo para reservar tanto más la íntima adhesión.

No he comprendido nunca por qué preocupa el nacionalismo afirmativo de Cataluña y Vasconia y, en cambio, no causa pavor el nihilismo nacional de Galicia o Sevilla. Esto indica que no se ha percibido aún toda la profundidad del mal y que los patriotas con cabeza de cartón creen resuelto el formidable problema nacional si son derrotados en unas elecciones los señores Sota o Cambó.

El propósito de este ensayo es corregir la desviación en la puntería del pensamiento político al uso, que busca el mal radical del catalanismo y bizcaitarrismo en Cataluña y en Vizcaya, cuando no es allí donde se encuentra. ¿Dónde, pues?

Para mí esto no ofrece duda: cuando una sociedad se consume víctima del particularismo, puede siempre afirmarse que el primero en mostrarse particularista fue precisamente el Poder central. Y esto es lo que ha pasado en España.

Castilla ha hecho a España, y Castilla la ha deshecho.

Núcleo inicial de la incorporación ibérica, Castilla acertó a superar su propio particularismo e invitó a los demás pueblos peninsulares para que colaborasen en un gigantesco proyecto de vida común. Inventa Castilla grandes empresas incitantes, se pone al servicio de altas ideas jurídicas, morales, religiosas; dibuja un sugestivo plan de orden social; impone la norma de que todo hombre mejor debe ser preferido a su inferior; el activo, al inerte; el agudo, al torpe; el noble, al vil. Todas estas aspiraciones, normas, hábitos, ideas, se mantienen durante algún tiempo vivaces. Las gentes alientan influídas eficazmente por ellas, creen en ellas, las respetan o las temen. Pero si nos

---

puramente relativo. El hombre condenado a vivir con una mujer a quien no ama siente las caricias de ésta como un irritante roce de cadenas. Así, aquel sentimiento de opresión, injustificado en cuanto pretende reflejar una situación objetiva, es síntoma verídico del estado subjetivo en que Cataluña y Vasconia se hallan.

asomamos a la España de Felipe III, advertimos una terrible mudanza. A primera vista nada ha cambiado, pero todo se ha vuelto de cartón y suena a falso. Las palabras vivaces de antaño siguen repitiéndose, pero ya no influyen en los corazones: las ideas incitantes se han tornado tópicos. No se emprende nada nuevo ni en lo político, ni en lo científico, ni en lo moral. Toda la actividad que resta se emplea precisamente «en no hacer nada nuevo», en conservar el pasado —instituciones y dogmas—, en sofocar toda iniciación, todo fermento innovador. Castilla se transforma en lo más opuesto a sí misma: se vuelve suspicaz, angosta, sórdida, agria. Ya no se ocupa en potenciar la vida de las otras regiones; celosa de ellas, las abandona a sí mismas y empieza a no enterarse de lo que en ellas pasa.

Si Cataluña o Vasconia hubiesen sido las razas formidables que ahora se imaginan ser, habrían dado un terrible tirón de Castilla cuando ésta comenzó a hacerse particularista, es decir, a no contar debidamente con ellas. La sacudida en la periferia hubiera acaso despertado las antiguas virtudes del centro y no habrían, por ventura, caído en la perdurable modorra de idiotez y egoísmo que ha sido durante tres siglos nuestra historia.

Analícense las fuerzas diversas que actuaban en la política española durante todas esas centurias, y se advertirá claramente su atroz particularismo. Empezando por la Monarquía y siguiendo por la Iglesia, ningún poder nacional ha pensado más que en sí mismo. ¿Cuándo ha latido el corazón, al fin y al cabo extranjero, de un monarca español o de la Iglesia española por los destinos hondamente nacionales? Que se sepa, jamás. Han hecho todo lo contrario: *Monarquía e Iglesia se han obstinado en hacer adoptar sus destinos propios como los verdaderamente nacionales* (1); han fomentado, generación tras generación, una selección inversa en la raza española. Sería curioso y científicamente fecundo hacer una historia de las preferencias manifestadas por los reyes españoles en la elección de las personas. Ella mostraría la increíble y continuada perversión de valoraciones que los ha llevado casi indefectiblemente a preferir los hombres tontos a los inteligentes; los envilecidos, a los irrepro-

(1) El caso de Carlos III constituye a primera vista una excepción, que a la postre vendría, como toda excepción, a confirmar la regla. Pero en la estimación que hace treinta años sentían los «progresistas» españoles por Carlos III hay mala inteligencia. Podrá una parte de su política ser simpática desde el punto de vista de la cultura general humana, pero el conjunto es acaso el más particularista y antiespañol que ofrece la historia de la Monarquía.

chables. Ahora bien: el error habitual, inveterado, en la elección de personas, la preferencia reiterada de lo ruin a lo selecto, es el síntoma más evidente de que no se quiere en verdad hacer nada, emprender nada, crear nada que perviva luego por sí mismo. Cuando se tiene el corazón lleno de un alto empeño, se acaba siempre por buscar los hombres más capaces de ejecutarlo.

En vez de renovar periódicamente el tesoro de ideas vitales, de modos de coexistencia, de empresas unitivas, el Poder público ha ido triturando la convivencia española y ha usado de su fuerza nacional casi exclusivamente para fines privados.

¿Es extraño que, al cabo del tiempo, la mayor parte de los españoles, y desde luego la mejor, se pregunte: para qué vivimos juntos? *Porque vivir es algo que se hace hacia adelante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro.* No basta, pues, para vivir la resonancia del pasado, y mucho menos para convivir. Por eso decía Renan que una nación es un plebiscito cotidiano. En el secreto inefable de los corazones se hace todos los días un fatal sufragio que decide si una nación puede de verdad seguir siéndolo. ¿Qué nos invita el Poder público a hacer mañana en entusiasta colaboración? Desde hace mucho tiempo, mucho, siglos, pretende el Poder público que los españoles existamos no más que para que él se dé el gusto de existir. Como el pretexto es excesivamente menguado, España se va deshaciendo, deshaciendo... Hoy ya es, más bien que un pueblo, la polvareda que queda cuando por la gran ruta histórica ha pasado galopando un gran pueblo...

Así, pues, yo encuentro que lo más importante en el catalanismo y el bizcaitarrismo es precisamente lo que menos suele advertirse en ellos; a saber: lo que tienen de común, por una parte, con el largo proceso de secular desintegración que ha segado los dominios de España; por otra parte, con el particularismo latente o variamente modulado que existe hoy en el resto del país. Lo demás, la afirmación de la diferencia étnica, el entusiasmo por sus idiomas, la crítica de la política central, me parece que, o no tiene importancia, o si la tiene, podría aprovecharse en sentido favorable.

Pero esta interpretación del secesionismo vasco-catalán como mero caso específico de un particularismo más general existente en toda España queda mejor probada si nos fijamos en otro fenómeno agudísimo, característico de la hora presente y que nada tiene que ver con provincias, regiones ni razas: el particularismo de las clases sociales.

6. COMPARTIMIENTOS ESTANCOS

La incorporación en que se crea un gran pueblo es principalmente una articulación de grupos étnicos o políticos diversos; pero no es esto sólo: a medida que el cuerpo nacional crece y se complican sus necesidades, originase un movimiento diferenciador en las funciones sociales y, consecuentemente, en los órganos que las ejercen. Dentro de la sociedad unitaria van apareciendo e hinchiéndose pequeños orbes incluso, cada cual con su peculiar atmósfera, con sus principios, intereses y hábitos sentimentales e ideológicos distintos: son el mundo militar, el mundo político, el mundo industrial, el mundo científico y el artístico, el mundo obrero, etc. En suma: el proceso de unificación en que se organiza una gran sociedad lleva el contrapunto de un proceso diferenciador que divide aquélla en clases, grupos profesionales, oficios, gremios.

Los núcleos étnicos incorporados, antes de su incorporación existían ya como todos independientes. Las clases y los grupos profesionales, en cambio, nacen desde luego como partes. Aquéllos, mejor o peor, pueden volver a vivir solitarios y por sí; pero éstos, aislados y aparte cada uno, no podrían subsistir. ¡Hasta tal punto les es esencial ser partes y sólo partes de una estructura que los envuelve y lleva! El industrial necesita del productor de primeras materias, del comprador de sus productos, del gobernante que pone un orden en el tráfico, del militar que defiende ese orden. A su vez, el mundo militar, «de los defensores» —decía D. Juan Manuel—, necesita del industrial, del agrícola, del técnico.

Habrá, por tanto, salud nacional en la medida que cada una de estas clases y gremios tenga viva conciencia de que es ella meramente un trozo inseparable, un miembro del cuerpo público. Todo oficio u ocupación continuada arrastra consigo un principio de inercia que induce al profesional a irse encerrando cada vez más en el reducido horizonte de sus preocupaciones y hábitos gremiales. Abandonado a su propia inclinación, el grupo acabaría por perder toda sensibilidad para la interdependencia social, toda noción de sus propios lími-

tes y aquella disciplina que mutuamente se imponen los gremios al ejercer presión los unos sobre los otros y sentirse vivir juntos.

Es preciso, pues, mantener vivaz en cada clase o profesión la conciencia de que existen en torno a ella otras muchas clases y profesiones, de cuya cooperación necesitan, que son tan respetables como ella y tienen modos y aun manías gremiales que deben ser en parte tolerados o, cuando menos, conocidos.

¿Cómo se mantiene despierta esta corriente profunda de solidaridad? Vuelvo una vez más al tema que es *leitmotiv* de este ensayo: la convivencia nacional es una realidad activa y dinámica, no una coexistencia pasiva y estática como el montón de piedras al borde de un camino. La nacionalización se produce en torno a fuertes empresas incitadoras que exigen de todos un máximum de rendimiento y, en consecuencia, de la disciplina y mutuo aprovechamiento. La reacción primera que en el hombre origina una coyuntura difícil o peligrosa es la concentración de todo su organismo, un apretar las filas de las energías vitales, que quedan alerta y en pronta disponibilidad para ser lanzadas contra la hostil situación. Algo semejante acontece en un pueblo cuando necesita o quiere en serio hacer algo. En tiempo de guerra, por ejemplo, cada ciudadano parece quebrar el recinto hermético de sus preocupaciones exclusivas, y agudizada su sensibilidad para el todo social, emplea no poco esfuerzo mental en pasar revista, una vez y otra, a lo que puede esperarse de las demás clases profesionales. Advierte entonces con dramática evidencia la angostura de su gremio, la escasez de sus posibilidades y la radical dependencia de los restantes en que, sin notarlo, se hallaba. Recibe ansiosamente las noticias que le llegan del estado material y moral de otros oficios, de los hombres que en ellos son eminentes y en cuya capacidad puede confiarse (1). Cada profesión, por decirlo así, vive en tales agudas circunstancias la vida entera de las demás. Nada acontece en un grupo social que no llegue a conocimiento del resto y deje en él su huella. La sociedad se hace más compacta y vibra integral-

---

(1) Imagínese el entusiasmo con que el pueblo alemán habrá visto al gremio glorioso de sus químicos destacarse de la humilde oscuridad en que solía vivir y dar en proporciones geniales el patriótico rendimiento que ha asombrado al mundo. De seguro que en tales momentos habrá bendecido la nación entera el cuidado, en apariencia superfluo, que en otro tiempo puso en fomentar los estudios químicos. En cambio, ese mismo pueblo ha maldecido cien veces su torpe desdén hacia la política interior y exterior, que le impidió preparar para el día de las urgencias un selecto cuerpo de diplomáticos y políticos.

mente de polo a polo. A esta cualidad, que en los casos bélicos se manifiesta superlativamente, pero que en medida bastante es poseída por todo pueblo saludable, llamo «elasticidad social». Es en el orden psicológico la misma condición que en el físico permite a la bola de billar transmitir, casi sin pérdida, la acción ejercida sobre uno de sus puntos a todos los demás de su esfera. Merced a esta elasticidad social, la vida de cada individuo queda en cierta manera multiplicada por la de todos los demás; ninguna energía se despilfarra; todo esfuerzo repercute en amplias ondas de transmisión psicológica, y de este modo se aprovecha y acumula. Sólo una nación de esta suerte elástica podrá en su día y en su hora ser cargada prontamente de la electricidad histórica que proporciona los grandes triunfos y asegura las decisivas y salvadoras reacciones.

No es necesario ni importante que las partes de un todo social coincidan con sus deseos y sus ideas; lo necesario e importante es que conozca cada una, y en cierto modo viva, los de las otras. Cuando esto falta, pierde la clase o gremio, como ciertos enfermos de la médula, la sensibilidad táctil; no siente en su periferia el contacto y la presión de las demás clases y gremios; llega consecuentemente a creer que sólo ella existe, que ella es todo, que ella es un todo. Tal es el particularismo de clase, síntoma mucho más grave de descomposición que los movimientos de secesión étnica y territorial; porque, según ya he dicho, las clases y gremios son partes en un sentido más radical que los núcleos étnicos y políticos.

Pues bien: la vida social española ofrece en nuestros días un extremado ejemplo de este atroz particularismo. *Hoy es España, más bien que una nación, una serie de compartimientos estancos.*

Se dice que los políticos no se preocupan del resto del país. Esto, que es verdad, es, sin embargo, injusto, porque parece atribuir exclusivamente a los políticos pareja despreocupación. La verdad es que si para los políticos no existe el resto del país, para el resto del país existen mucho menos los políticos. Y ¿qué acontece dentro de ese resto no político de la nación? ¿Es que el militar se preocupa del industrial, del intelectual, del agricultor, del obrero? Y lo mismo debe decirse del aristócrata, del industrial o del obrero respecto a las demás clases sociales. Vive cada gremio herméticamente cerrado dentro de sí mismo. No siente la menor curiosidad por lo que acaece en el recinto de los demás. Ruedan los unos sobre los otros como orbes estelares que se ignoran mutuamente. Polarizado cada cual en sus tópicos gremiales, no tiene ni noticia de los que rigen el alma del grupo vecino. Ideas, emociones, valores creados dentro de un

núcleo profesional o de una clase, no trascienden lo más mínimo a las restantes. El esfuerzo titánico que se ejerce en un punto del volumen social no es transmitido, no obtiene repercusión unos metros más allá y muere donde nace. Difícil será imaginar una sociedad menos elástica que la nuestra; es decir, difícil será imaginar un conglomerado humano que sea menos una sociedad. Podemos decir de toda España lo que Calderón decía de Madrid en una de sus comedias:

Está una pared aquí
de la otra más distante
que Valladolid de Gante.

7. EL CASO DEL GRUPO MILITAR

Para no seguir moviéndome entre fórmulas generales y abstractas, intentaré describir someramente un ejemplo concreto de compartimiento estanco: el que ofrece la clase profesional de los militares. Casi todo lo que de éstos diga vale, con leves mudanzas, para los demás grupos y gremios.

Después de las guerras colonial e hispanoyanqui quedó nuestro ejército profundamente deprimido, moralmente desarticulado; por decirlo así, disuelto en gran masa nacional. Nadie se ocupó de él ni siquiera para exigirle en forma elevada, justiciera y competente las debidas responsabilidades. Al mismo tiempo, la voluntad colectiva de España, con rara e inconcebible unanimidad, adoptó sumariamente, radicalmente, la inquebrantable resolución de no volver a entrar en bélicas empresas. Los militares mismos se sintieron en el fondo de su ánima contaminados por esta decisión, y D. Joaquín Costa, tomando una vez más el rábano por las hojas, mandó que se sellase el arca del Cid.

He aquí un caso preciso en que resplandece la necesidad de interpretar dinámicamente la convivencia nacional, de comprender que sólo la acción, la empresa, el proyecto de ejecutar un día grandes cosas, son capaces de dar regulación, estructura y cohesión al cuerpo colectivo. Un ejército no puede existir cuando se elimina de su horizonte la posibilidad de una guerra. La imagen, siquiera el fantasma de una contienda posible, debe levantarse en los confines de la perspectiva y ejercer su mística, espiritual gravitación sobre el presente del ejército. La idea de que el útil va a ser un día usado es necesaria para cuidarlo y mantenerlo a punto. Sin guerra posible no hay manera de moralizar un ejército, de sustentar en él la disciplina y tener alguna garantía de su eficacia.

Comprendo las ideas de los antimilitaristas, aunque no las comparto. Enemigos de la guerra, piden la supresión de los ejércitos. Tal actitud, errónea en su punto de partida, es lógica en sus consecuencias. Pero tener un ejército y no admitir la posibilidad de que

actúe, es una contradicción gravísima que, a despecho de insinceras palabras oficiales, han cometido en el secreto de sus corazones casi todos los españoles desde 1900. La única guerra que hubiera parecido concebible, la de independencia, era tan inverosímil que prácticamente no influía en la conciencia pública. Una vez resuelto que no habría guerras, era inevitable que las demás clases se desentendieran del Ejército, perdiendo toda sensibilidad para el mundo militar. Quedó éste aislado, desnacionalizado, sin trabazón con el resto de la sociedad e interiormente disperso. La reciprocidad se hacía inevitable; el grupo social que se siente desatendido reacciona automáticamente con una secesión sentimental. En los individuos de nuestro Ejército germinó una funesta suspicacia hacia políticos, intelectuales, obreros (la lista podía seguir y aun elevarse mucho); fermentó en el grupo armado el resentimiento y la antipatía respecto a las demás clases sociales, y su periferia gremial se fue haciendo cada vez más hermética, menos porosa al ambiente de la sociedad circundante. Entonces comienza el Ejército a vivir —en ideas, propósitos, sentimientos— del fondo de sí mismo, sin recepción ni canje de influencias ambientes. Se fue obliterando, cerrando sobre su propio corazón, dentro del cual quedaban en cultivo los gérmenes particularistas (1).

En 1909, una operación colonial lleva a Marruecos parte de nuestro Ejército. El pueblo acude a las estaciones para impedir su partida, movido por la susodicha resolución de pacifismo. No era lo que se llamó «operación de policía», empresa de tamaño bastante para templar el ánimo de una milicia como la nuestra. Sin embargo, aquel reducido empeño bastó para que despertase el espíritu gremial de nuestro Ejército. Entonces volvió a formarse plenamente su conciencia de grupo, se concentró en sí mismo, se unió consigo mismo; mas no por esto se reunió al resto de las clases sociales. Al contrario: la cohesión gremial se produjo en torno a aquellos sentimientos

(1) Este esquema de la trayectoria psicológica seguida por el alma del grupo militar español es muy posiblemente un puro error. Espero, sin embargo, que se vea en ella el leal ensayo que un extraño hace de entender el espíritu de los militares. Permítaseme recordar que en una conferencia dada en abril de 1914, varios meses antes de la guerra mundial, hablé ya de la desnacionalización del Ejército y anticipé no poco de lo que, por desgracia, luego ha acontecido. Véase el folleto *Vieja y nueva política*, 1914 (tomo I de estas *Obras Completas*). El sugestivo libro no hace mucho publicado por el conde de Romanones —acaso el más inteligente de nuestros políticos— confirma con testimonio de mayor excepción cuanto voy diciendo.

acerbos que antes he mentado. De todas suertes, Marruecos hizo del alma dispersa de nuestrò Ejército un puño cerrado, moralmente dispuesto para el ataque (1).

Desde aquel momento viene a ser el grupo militar una escopeta cargada que no tiene blanco a que disparar. Desarticulado de las demás clases nacionales —como éstas, a su vez, lo están entre sí—, sin respeto hacia ellas ni sentir su presión refrenadora, vive el Ejército en perpetua inquietud, queriendo gastar la espiritual pólvora acumulada y sin hallar empresa congrua en que hacerlo. ¿No era la inevitable consecuencia de todo este proceso que el Ejército cayese sobre la nación misma y aspirase a conquistarla? ¿Cómo evitar que su afán de campañas quedara reprimido y renunciase a tomar algún presidente del Consejo como si fuese una cota? (2).

Todo tenía que concluir en aquellas jornadas famosas de julio de 1917. En ellas, el Ejército perdió un instante por completo la conciencia de que era una parte, y sólo una parte, del todo español. El particularismo que padece, como los demás gremios y clases, y de que no es más responsable que lo somos todos los demás, le hizo sufrir el espejismo de creerse solo y todo.

He aquí una historia que, *mutatis mutandis*, puede contarse de casi todos los trozos orgánicos de España. Cada uno ha pasado por cierta hora en que, perdida la fe en la organización nacional y embotada su sensibilidad para los demás grupos fraternos, ha creído que su misión consistía en imponer directamente su voluntad. Dicho de otra manera: todo particularismo conduce por fin, inexorablemente, a la acción directa.

---

(1) Que material y técnicamente no estuviese ni esté aún dispuesto, es punto que nada tiene que ver con esta historia psicológica que voy haciendo.

(2) [¡No olvide el lector que está leyendo unas páginas escritas y publicadas a principios de 1921!]

8. ACCIÓN DIRECTA

La psicología del particularismo que he intentado delinear podría resumirse diciendo que el particularismo se presenta siempre que en una clase o gremio, por una u otra causa, se produce la ilusión intelectual de creer que las demás clases no existen como plenas realidades sociales o, cuando menos, que no merecen existir. Dicho aún más simplemente: particularismo es aquel estado de espíritu en que creemos no tener por qué contar con los demás. Una veces por excesiva estimación de nosotros mismos, otras por excesivo menosprecio del prójimo, perdemos la noción de nuestros propios límites y comenzamos a sentirnos como todos independientes. Contar con los demás supone percibir, si no nuestra subordinación a ellos, por lo menos la mutua dependencia y coordinación en que con ellos vivimos. Ahora bien: una nación es, a la postre, una ingente comunidad de individuos y grupos que cuentan los unos con los otros. Este contar con el prójimo no implica necesariamente simpatía hacia él. Luchar con alguien, ¿no es una de las más claras formas en que demostramos que existe para nosotros? Nada se parece tanto al abrazo como el combate cuerpo a cuerpo.

Pues bien: en estados normales de nacionalización, cuando una clase desea algo para sí, trata de alcanzarlo buscando previamente un acuerdo con los demás. En lugar de proceder inmediatamente a la satisfacción de su deseo, se cree obligada a obtenerlo al través de la voluntad general. Hace, pues, seguir a su privada voluntad una larga ruta que pasa por las demás voluntades integrantes de la nación y recibe de ellas la consagración de la legalidad. Tal esfuerzo para convencer a los prójimos y obtener de ellos que acepten nuestra particular aspiración, es la acción legal.

Esta función de contar con los demás tiene sus órganos peculiares: son las instituciones públicas que están tendidas entre individuos y grupos como resortes y muelles de la solidaridad nacional.

Pero una clase atacada de particularismo se siente humillada cuando piensa que para lograr sus deseos necesita recurrir a esas insti-

tuciones u órganos del contar con los demás. ¿Quiénes son los demás para el particularista? En fin de cuentas, y tras uno u otro rodeo, nadie. De aquí la íntima repugnancia y humillación que siente entre nosotros el militar, o el aristócrata, o el industrial, o el obrero cuando tiene que impetrar del Parlamento la satisfacción de sus aspiraciones y necesidades. Esta repugnancia suele disfrazarse de desprecio hacia los políticos; pero un psicólogo atento no se deja desorientar por esta apariencia.

Pica, a la verdad, en historia la unanimidad con que todas las clases españolas ostentan su repugnancia hacia los políticos. Diríase que los políticos son los únicos españoles que no cumplen con su deber ni gozan de las cualidades para su menester imprescindibles. Diríase que nuestra aristocracia, nuestra Universidad, nuestra industria, nuestro Ejército, nuestra ingeniería, son gremios maravillosamente bien dotados que encuentran siempre anuladas sus virtudes y talentos por la intervención fatal de los políticos. Si esto fuera verdad, ¿cómo se explica que España, pueblo de tan perfectos electores, se obstine en no sustituir a esos perversos elegidos?

Hay aquí una insinceridad, una hipocresía. Poco más o menos, ningún gremio nacional puede echar nada en cara a los demás. Allá se van unos y otros en ineptitud, falta de generosidad, incultura y ambiciones fantásticas. Los políticos actuales son fiel reflejo de los vicios étnicos de España, y aun —a juicio de las personas más reflexivas y clarividentes que conozco— son un punto menos malos que el resto de nuestra sociedad (1). No niego que existan otras muy justificadas, pero *la causa decisiva de la repugnancia que las demás clases sienten hacia el gremio político me parece ser que éste simboliza la necesidad en que está toda clase de contar con las demás*. Por esto se odia al político más que como gobernante como parlamentario. El Parlamento es el órgano de la convivencia nacional demostrativo de trato y acuerdo entre iguales. Ahora bien: esto es lo que en el secreto de las conciencias gremiales y de clase produce hoy irritación y frenesí: tener que contar con los demás, a quienes en el fondo se desprecia o se odia. *La única forma de actividad pública que al presente, por debajo de palabras convencionales, satisface a cada clase, es la imposición inmediata de su señera voluntad;* en suma, la acción directa.

(1) Estos días asistimos a la catástrofe sobrevenida en la economía española por la torpeza y la inmoralidad de nuestros industriales y financieros. Por grandes que sean la incompetencia y desaprensión de los políticos, ¿quién puede dudar que los banqueros, negociantes y productores les ganan el campeonato?

Este vocablo fué acuñado para denominar cierta táctica de la clase obrera; pero, en rigor, habría que llamar así cuanto hoy se hace en asuntos públicos. La intensidad y desnudez con que este carácter de acción directa se presenta depende sólo de la fuerza material con que cada gremio cuente. Los obreros llegaron a la idea de semejante táctica por un lógico desarrollo de su actitud particularista. Insolidarios de la sociedad actual, consideran que las demás clases sociales no tienen derecho a existir por ser parasitarias, esto es, antisociales. Ellos, los obreros, son, no una parte de la sociedad, sino el verdadero todo social, el único que tiene derecho a una legítima existencia política. Dueños de la realidad pública, nadie puede impedirles que se apoderen directamente de lo que es suyo. La acción indirecta o parlamentarismo equivale a pactar con los usurpadores, es decir, con quienes no tienen legítima coexistencia social.

Quítese a esto cuanto tiene de esquematismo conceptual propio de una teoría (1); tradúzcase al lenguaje difuso e ilógico de los sentimientos y se hallará el estado de conciencia que hoy actúa en el subsuelo espiritual de casi todas las clases españolas.

---

(1) El particularismo obrerista procede de una teoría, y, por lo tanto, es un fenómeno histórico muy distinto del particularismo espontáneo y emotivo que yo atribuyo a las clases sociales de España. Por ser aquél teórico, de orden racional, como la geometría o el darwinismo, puede existir en todos los pueblos, cualquiera que sea la densidad de su cohesión. El particularismo obrerista no es, pues, un fenómeno peculiar de España; lo es, en cambio, el particularismo del industrial, del militar, del aristócrata, del empleado.

9. PRONUNCIAMIENTOS

He mostrado la acción directa como una táctica que se deriva inevitablemente del particularismo, del no querer contar con los demás. A su vez, el no contar con los demás tiene su causa inmediata en una falta de perspicacia, de vigilancia intelectual. Cuanto más torpes seamos y más angosto nuestro horizonte de curiosidades e intuiciones, menos cosas habitarán nuestro paisaje y con mayor facilidad nos olvidaremos de que el prójimo existe.

La acción directa y la cerrazón mental de que proviene se presentan ya en nuestra historia del siglo XIX con carácter incipiente. Al menos, yo no puedo acordarme de los castizos «pronunciamientos» sin pensar que ellos fueron en pequeño lo que ahora se hace en grande. Algún día publicaré ciertas notas, compuestas tiempo hace, sobre la curiosa psicología de los «pronunciamientos». Ahora me interesa sólo destacar un par de rasgos.

Aquellos coroneles y generales, tan atractivos por su temple heroico y sublime ingenuidad, pero tan cerrados de cabeza, estaban convencidos de su «idea», no como está convencido un hombre normal, sino como suelen los locos y los imbéciles. Cuando un loco o un imbécil se convence de algo, no se da por convencido él solo, sino que al mismo tiempo cree que están convencidos todos los demás mortales. No consideran, pues, necesario esforzarse en persuadir a los demás, poniendo los medios oportunos; les basta con proclamar, con «pronunciar» la opinión de que se trata: en todo el que no sea miserable o perverso repercutirá la incontrastable verdad. Así, aquellos generales y coroneles creían que con dar ellos el «grito» en un cuartel, toda la anchura de España iba a resonar en ecos coincidentes.

Consecuencia de esto era que los conspiradores no solían preocuparse de preparar a tiempo grandes núcleos auxiliares, ni siquiera numerosas fuerzas de combate. ¿Para qué? Los «pronunciados» no creían nunca que fuese preciso luchar de firme para obtener el triunfo. Seguros de que casi todo el mundo en secreto opinaba como ellos,

tenían fe ciega en el efecto mágico de «pronunciar» una frase. *No iban, pues, a luchar, sino a tomar posesión del Poder público.*

Yo creo que casi todos los movimientos políticos de los últimos años reproducen esos dos caracteres de los «pronunciamientos».

Quedaría incompleto y aun tergiversado el análisis del estado presente de España que estas páginas ensayan si se entendiera que la inquietud particularista descrita en ellas ha engendrado un ambiente de feroz lucha entre unas clases y otras. ¡Ojalá que hubiese en España alguien con ansia de luchar! Por desgracia, acontece lo contrario. Hay disociación; pero lo que podía hacerla fecunda, una impetuosa voluntad de combatir que pudiera llevar a una recomposición, falta por completo.

Es suficientemente notorio que para encender una vela hace falta a lo menos que la vela esté apagada. Del mismo modo, para sentir afán de combatir hace falta a lo menos no estar convencido de que se ha ganado ya la batalla. No hay estados de espíritu más divergentes que el del combatiente y el del triunfante. El que, en efecto, quiere luchar, empieza por creer que el enemigo existe, que es poderoso; por tanto, peligroso; por tanto, respetable. Procurará en vista de ello aunar todas las colaboraciones posibles; empleará todos los resortes de la gracia persuasiva, de la dialéctica, de la cordialidad y aun de la astucia para enrolar bajo su bandera cuantas fuerzas pueda. El que se cree victorioso procederá inversamente; tiene ya a su espalda e inerte al enemigo. No necesita andar con contemplaciones, ni halagar a nadie para que le ayude, ni fingir aptitudes amplias, generosas, que arrastren en pos de sí los corazones. Por el contrario, tenderá a reducir sus filas para repartir entre menos el botín de la victoria, y marchando en vía recta, tomará posesión de lo conquistado. La acción directa, en suma, es la táctica del victorioso, no la del luchador.

Vuélvase la vista a cualquiera de los movimientos políticos que se han disparado en estos años, y se verá cómo la táctica seguida en ellos revela que surgieron no para pelear, sino, al contrario, por creer que tenían de antemano ganada la partida.

En 1917 intentan obreros y republicanos una revoluciončita. El desmandamiento militar de julio les había hecho creer que era el momento. ¿El momento de qué? ¿De batallar? No; al revés; el momento de tomar posesión del Poder público, que parecía yacer en medio del arroyo, como «res nullius». Por esto, aquellos socialistas y republicanos no quisieron contar con nadie, no llamaron con palabras fervorosas y de elevada liberalidad al resto de la nación. Supusieron que casi todo el mundo deseaba lo mismo que ellos, y procedieron

a dar el «grito» en tres o cuatro barrios de otras tantas poblaciones.

Pocos años antes había surgido el «maurismo». Don Antonio Maura, en medio de no pocos aciertos, cometió el error de «pronunciarse». Fué un «pronunciado» de levita. Creyó que existía una masa de españoles, la más importante en número y calidad, apartada de la vida pública por asco hacia los usos políticos. Presumió que esta «masa neutra», ardiendo en convicciones idénticas a las suyas, gustaba del rígido gesto autoritario, profesaba el más fervoroso y tradicional catolicismo y se deleitaba con la prosa churrigueresca de nuestro siglo XVII. Bastaba con dar el «grito» para que aquel torso de España despertase a la vida pública. A lo sumo, convendría hostigar un poco su inveterada inercia, haciendo obligatorio el sufragio. Y ¿los demás, los que no coincidían de antemano con él? ¡Ah! Esos no existían, y si existían, eran unos precitos. En vez de atraerlos, persuadirlos o corregirlos, lo urgente era excluirlos, eliminarlos, distanciarlos, trazando una mágica línea entre los buenos y los malos. De aquí el famoso «Nosotros somos nosotros». En su época culminante, D. Antonio Maura no ha hecho el menor ademán para convencer al que no estuviese ya convencido.

Años de soledad han enseñado al egregio espíritu del señor Maura que para hacer grandes cosas es la peor una táctica de exclusiones. Precisamente para que sean fecundas ciertas eliminaciones ejemplares es necesario compensarlas con magnánimos apelativos de colaboración, con llamamientos generosos hacia los cuatro puntos cardinales, que permitan a todos los ciudadanos sentirse aludidos. Las revoluciones y cambios victoriosos han solido hacerse con ideas de amplísimo seno, al paso que la revolución obrera va en derrota por su absurda pretensión de triunfar a fuerza de exclusiones.

Es penoso observar que desde hace muchos años, en el periódico, en el sermón y en el mitin, se renuncia desde luego a convencer al infiel, y se habla sólo al parroquiano ya convicto. A esto se debe el progresivo encanijamiento de los grupos de opinión. Ninguno crece; todos se contraen y disminuyen. Los «drusos» del Líbano son enemigos del proselitismo por creer que el que es «drusita» ha de serlo desde toda la eternidad. En tal sentido, somos bastante drusos todos los españoles.

Nos falta la cordial efusión del combatiente y nos sobra la arisca soberbia del triunfante. No queremos luchar; queremos simplemente vencer. Como esto no es posible, preferimos vivir de ilusiones y nos contentamos con proclamarnos ilusamente vencedores en el parvo

recinto de nuestra tertulia de café, de nuestro casino, de nuestro cuarto de banderas o simplemente de nuestra imaginación.

Quien desee que España entre en un período de consolidación, quien en serio ambicione la victoria, deberá contar con los demás, aunar fuerzas y, como Renán decía, «excluir toda exclusión» (1).

La insolidaridad actual produce un fenómeno muy característico de nuestra vida pública, que debieran todos meditar: *cualquiera tiene fuerza para deshacer* —el militar, el obrero, este o el otro político, este o el otro grupo de periódicos—; *pero nadie tiene fuerza para hacer, ni siquiera para asegurar sus propios derechos.*

Hay muy escasas energías en España; si no las atamos unas con otras, no juntaremos lo bastante para mandar cantar a un ciego. Alguna vez he dicho que la mejor política va sugerida en el humilde apotegma de Sancho: «En trayéndote la vaquilla, corre con la soguilla.»

Pero en lugar de correr con la soguilla, parecemos resueltos a ir trucidando todas las vaquillas.

---

(1) En 1915 me ocurría escribir: «No somos de ningún partido actual porque las diferencias que separan unos de otros responden, cuando más, a palabras y no a diferencias reales de opinión. Hay que confundir los partidos de hoy para que sean posibles mañana nuevos partidos vigorosos.» Revista *España*, núm. 1.

SEGUNDA PARTE

LA AUSENCIA DE LOS MEJORES

1. ¿NO HAY HOMBRES O NO HAY MASAS?

Me interesa que las curvas impuestas por el desarrollo de toda idea un poco compleja no despojen de claridad a la trayectoria seguida en este ensayo. He intentado en él sugerir que la actualidad pública de España se caracteriza por un imperio casi exclusivo del particularismo y la táctica de acción directa que le es aneja. A este fin convenía partir, como del hecho más notorio, del separatismo catalán y vasco. Pero la opinión vulgar ve en él no más que una especie de tumor inesperado y casual, sobrevenido a la carne española, y cree descubrir su más grave malignidad en lo que, a mi juicio, es solamente adjetivo y mero pretexto que una desazón más profunda busca para airearse. Catalanismo y bizcaitarrismo no son síntomas alarmantes por lo que en ellos hay de positivo y peculiar —la afirmación «nacionalista»—, sino por lo que en ellos hay de negativo y común al gran movimiento de desintegración que empuja la vida toda de España. Por esta razón era interesante mostrar primero que estos separatismos de ahora no hacen sino continuar el progresivo desprendimiento territorial sufrido por España durante tres siglos. Luego convenía hacer patente la identidad que, bajo muecas diversas, existe entre el particularismo regional y el de las clases, grupos y gremios. Si se advierte que un mismo rodaje de últimas tendencias y emociones mueve el catalanismo y la actuación del Ejército —dos cosas a primera vista antagónicas—, se evitará el error de localizar el mal donde no está. La realidad histórica es a menudo como la urraca de la pampa,

que en un lao *pega los gritos*
y en otro pone los huevos.

De esta manera puede contribuir este estudio a dirigir la atención hacia estratos más hondos y extensos de la existencia española, donde en verdad anidan los dolores que luego dan sus gritos en Barcelona o en Bilbao.

Se trata de una extremada atrofia en que han caído aquellas funciones espirituales cuya misión consiste precisamente en superar

el aislamiento, la limitación del individuo, del grupo o de la región. Me refiero a la múltiple actividad que en los pueblos sanos suele emplear el alma individual en la creación o recepción de grandes proyectos, ideas y valores colectivos.

Como ejemplo curioso de esta atrofia puede servir el tópico, en apariencia inocente, de que «hoy no hay hombres» en España. Yo creo que si un Cuvier de la Historia encontrase el hueso de esta sencilla frase, tan repetida hoy entre nosotros, podría reconstruir el esqueleto entero del espíritu público español durante los años corrientes.

Cuando se dice «que hoy no hay hombres», se sobredice que ayer sí los había. Aquella frase no pretende significar nada absoluto, sino meramente una evaluación comparativa entre el hoy y el ayer. Ayer es, para estos efectos, la época feliz de la Restauración y la Regencia, en que aún había «hombres».

Si fuésemos herederos de una edad tan favorable que durante ella hubiesen florecido en España un Bismarck o un Cavour, un Víctor Hugo o un Dostoyewsky, un Faraday o un Pasteur, el reconocimiento de que hoy no había tales hombres sería la cosa más natural del mundo. Pero Restauración y Regencia no sólo transcurrieron exentas de tamañas figuras, sino que representan la hora de mayor declinación en los destinos étnicos de España. Nadie puede dudar de que el contenido vital de nuestro pueblo es hoy muy superior al de aquel tiempo. En ciencia como en riqueza, ha crecido de entonces acá España en proporciones considerables.

Sin embargo, ayer había «hombres» y hoy no. Esto debe escamarnos un poco. ¿Qué género de «hombría» gozaban aquellos que eran «hombres» y hoy falta a los pseudo-hombres vivientes? ¿Eran más inteligentes, más capaces en sus personas? ¿Había mejores médicos o ingenieros que ahora? ¿Conocía Echegaray la matemática mejor que Rey Pastor? ¿Era más enérgico y perspicaz Ruiz Zorilla que Lerroux? ¿Se encerraba más agudeza en Sagasta que en el conde de Romanones? ¿Había más ciencia en la obra de Menéndez y Pelayo que en la de Menéndez Pidal? ¿Valían más los estremecimientos poéticos de Núñez de Arce que los de Rubén Darío? ¿Escribía mejor castellano Valera que Pérez de Ayala? Para todo el que juzgue con imparcialidad y alguna competencia, no es dudoso que en casi todas las disciplinas y ejercicios hay hoy españoles tan buenos, si no mejores, que los de ayer, aunque tan pocos hoy como ayer.

Sin embargo, tiene razón el tópico: ayer había «hombres» y hoy no. La «hombría» que, sin darse cuenta de ello, echa hoy la gente de menos, no consiste en las dotes que la persona tiene, sino preci-

samente en las que el público, la muchedumbre, la masa, pone sobre ciertas personas elegidas. En estos años han ido muriendo los últimos representantes de aquella edad de «hombres». Los hemos conocido y tratado. ¿Quién podría en serio atribuirles calidades de inteligencia y eficacia que no fueran superlativamente modestas? No obstante, a nosotros mismos nos parecían «hombres». La «hombría» estaba, no en sus personas, sino en torno a ellas; era una mística aureola, un nimbo patético que los circundaba, proveniente de su representación colectiva. Las masas habían creído en ellos, los habían exaltado, y esta fe, este respeto multitudinarios aparecían condensados en el dintorno de su mediocre personalidad.

Tal vez no haya cosa que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su historia como el estado de las relaciones entre la masa y la minoría directora. La acción pública —política, intelectual o educativa— es, según su nombre indica, de tal carácter, que el individuo por sí solo, cualquiera que sea el grado de su genialidad, no puede ejercerla eficazmente. La influencia pública o, si se prefiere llamarla así, la influencia social, emana de energías muy diferentes de las que actúan en la influencia privada que cada persona puede ejercer sobre la vecina. Un hombre no es nunca eficaz por sus cualidades individuales, sino por la energía social que la masa ha depositado en él. Sus talentos personales fueron sólo el motivo, ocasión o pretexto para que se condensase en él ese dinamismo social.

Así, un político irradiará tanto de influjo público cuanto sea el entusiasmo y confianza que su partido haya concentrado en él. Un escritor logrará saturar la conciencia colectiva en la medida que el público sienta hacia él devoción. En cambio, sería falso decir que un individuo influye en la proporción de su talento o de su laboriosidad. La razón es clara: cuanto más hondo, sabio y agudo sea un escritor, mayor distancia habrá entre sus ideas y las del vulgo, y más difícil su asimilación por el público. Sólo cuando el lector vulgar tiene fe en el escritor, y le reconoce una gran superioridad sobre sí mismo, pondrá el esfuerzo necesario para elevarse a su comprensión. En un país donde la masa es incapaz de humildad, entusiasmo y adoración a lo superior, se dan todas las probabilidades para que los únicos escritores influyentes sean los más vulgares; es decir, los más fácilmente asimilables; es decir, los más rematadamente imbéciles.

Lo propio acontece con el público. Si la masa no abre, *ex abundantia cordis* por fervorosa impulsión, un largo margen de fe entusiasta a un hombre público, antes bien, creyéndose tan lista como él, pone en crisis cada uno de sus actos y gestos, cuanto más fino sea el

político, más irremediables serán las malas inteligencias, menos sólida su postura, más escaso estará de verdadera representación colectiva. Y ¿cómo podrá vencer al enemigo un político que se ve obligado cada día a conquistar humildemente su propio partido?

Venimos, pues, a la conclusión de que los «hombres» cuya ausencia deplora el susodicho tópico son propiamente creación efusiva de las masas entusiastas y, en el mejor sentido del vocablo, mitos colectivos.

En las horas de historia ascendente, de apasionada instauración nacional, las masas se sienten masas, colectividad anónima que, amando su propia unidad, la simboliza y concreta en ciertas personas elegidas, sobre las cuales decanta el tesoro de su entusiasmo vital. Entonces se dice que «hay hombres». En las horas decadentes, cuando una nación se desmorona, víctima del particularismo, las masas no quieren ser masas, cada miembro de ellas se cree personalidad directora, y revolviéndose contra todo el que sobresale, descarga sobre él su odio, su necedad y su envidia. Entonces, para justificar su inepcia y acallar un íntimo remordimiento, la masa dice que no «hay hombres».

Es completamente erróneo suponer que el entusiasmo de las masas depende del valer de los hombres directores. La verdad es estrictamente lo contrario: el valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa. En ciertas épocas parece congelarse el alma popular; se vuelve sórdida, envidiosa, petulante, y se atrofia en ella el poder de crear mitos sociales. En tiempos de Sócrates había hombres tan fuertes como pudo ser Hércules; pero el alma de Grecia se había enfriado, e incapaz de segregar míticas fosforescencias, no acertaba ya a imaginar en torno al forzudo un radiante zodíaco de doce trabajos.

Atiéndase a la vida íntima de cualquier partido actual. En todos, incluso en los de la derecha, presenciamos el lamentable espectáculo de que, en vez de seguir al jefe del partido, es la masa de éste quien gravita sobre su jefe. Existe en la muchedumbre un plebeyo resentimiento contra toda posible excelencia, y luego de haber negado a los hombres mejores todo fervor y social consagración, se vuelve a ellos y les dice: «No hay hombres.»

¡Curioso ejemplo de la sólita incongruencia entre lo que la opinión pública dice y lo que más en lo hondo siente! Cuando oigáis decir «Hoy no hay hombres», entended: «Hoy no hay masas.»

2. IMPERIO DE LAS MASAS

Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos. Cualquiera que sea nuestro credo político, nos es forzoso reconocer esta verdad, que se refiere a un estrato de la realidad histórica mucho más profundo que aquel donde se agitan los problemas políticos. La forma jurídica que adopte una sociedad nacional podrá ser todo lo democrática y aun comunista que quepa imaginar; no obstante, su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa. Se trata de una ineludible ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física. Cuando en un líquido se arrojan cuerpos sólidos de diferente densidad, acaban éstos siempre por quedar situados a la altura que a su densidad corresponde. Del mismo modo, en toda agrupación humana se produce espontáneamente una articulación de sus miembros según la diferente densidad vital que poseen. Esto se advierte ya en la forma más simple de sociedad: en la conversación. Cuando seis hombres se reúnen para conversar, la masa indiferenciada de interlocutores que al principio son queda poco después articulada en dos partes, una de las cuales dirige en la conversación a la otra, influye en ella, regala más que recibe. Cuando esto no acontece es que la parte inferior del grupo se resiste anómalamente a ser dirigida, influída por la porción superior, y entonces la conversación se hace imposible. Así, cuando en una nación la masa se niega a ser masa —esto es, a seguir a la minoría directora—, la nación se deshace, la sociedad se desmembra, y sobreviene el caos social, la invertebración histórica.

Un caso extremo de esta invertebración histórica estamos ahora viviendo en España.

Todas las páginas de este rápido ensayo tienden a corregir la miopía que usualmente se padece en la percepción de los fenómenos sociales. Esa miopía consiste en creer que los fenómenos sociales, históricos, son los fenómenos políticos, y que las enfermedades de un cuerpo nacional son enfermedades políticas. Ahora bien: lo político

es ciertamente el escaparate, el dintorno o cutis de lo social. Por eso es lo que salta primero a la vista. Y hay, en efecto, enfermedades nacionales que son meramente perturbaciones políticas, erupciones e infecciones de la piel social. Pero esos morbos externos no son nunca graves. Cuando lo que está mal en un país es la política, puede decirse que nada está muy mal. Ligero y transitorio el malestar, es seguro que el cuerpo social se regulará a sí mismo un día u otro.

En España, por desgracia, la situación es inversa. El daño no está tanto en la política como en la sociedad misma, en el corazón y en la cabeza de casi todos los españoles.

¿Y en qué consiste esta enfermedad? Se oye hablar a menudo de la «inmoralidad pública», y se entiende por ella la falta de justicia en los tribunales, la simonía en los empleos, el latrocinio en los negocios que dependen del Poder público. Prensa y Parlamento dirigen la atención de los ciudadanos hacia esos delitos como a la causa de nuestra progresiva descomposición. Yo no dudo que padezcamos una abundante dosis de «inmoralidad pública»; pero al mismo tiempo creo que un pueblo sin otra enfermedad más honda que ésa podría pervivir y aun engrosar. Nadie que haya deslizado la vista por la historia universal puede desconocer esto: si se quiere un ejemplo escandaloso y nada remoto, ahí está la historia de los Estados Unidos durante los últimos cincuenta años. A lo largo de ellos ha corrido por la vida norteamericana un Mississipí de «inmoralidad pública». Sin embargo, la nación ha crecido gigantescamente, y las estrellas de la Unión son hoy una de las mayores constelaciones del firmamento internacional. Podrá irritar nuestra conciencia ética el hecho escandaloso de que esas formas de «inmoralidad» no aniquilen a un pueblo, antes bien, coincidan con su encumbramiento: pero mientras nos irritamos, la realidad sigue produciéndose según ella es y no según nosotros pensamos que debía ser.

La enfermedad española es, por malaventura, más grave que la susodicha «inmoralidad pública». Peor que tener una enfermedad es ser una enfermedad. Que una sociedad sea inmoral, tenga o contenga inmoralidad, es grave; pero que una sociedad no sea una sociedad, es mucho más grave. Pues bien: éste es nuestro caso. La sociedad española se está disociando desde hace largo tiempo porque tiene infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora.

El hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos hombres, sino la articulación que en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos

cierta capacidad para dirigir; en otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir (1). En suma: donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya.

Pues bien: en España vivimos hoy entregados al imperio de las masas. Los miopes no lo creen así porque, en efecto, no ven motines en las calles ni asaltos a los Bancos y Ministerios. Pero esa revolución callejera significaría sólo el aspecto político que toma, a veces, el imperio de una masa social determinada: la proletaria.

Yo me refiero a una forma de dominio mucho más radical que la algarada en la plazuela, más profunda, difusa, omnipresente, y no de una sola masa social, sino de todas, y en especie de las masas con mayor poderío: las de la clase media y superior.

En el capítulo anterior he aludido al extraño fenómeno de que, aun en los partidos políticos de la extrema derecha, no son los jefes quienes dirigen a sus masas, sino éstas quienes empujan violentamente a sus jefes para que adopten tal o cual actitud. Así hemos visto que los jóvenes «mauristas» no han aceptado la política internacional que durante la guerra Maura proponía, sino, al revés, han pretendido imponer a su jefe la política internacional que en sus cabezas livianas y atropelladas —cabezas de «masa»— se había instalado. Lo propio aconteció con los carlistas, que han coceado en masa a su conductor, obligándole a una retirada.

Las Juntas de Defensa no son, a la postre, sino otro ejemplo de esta subversión moral de las masas contra la minoría selecta. En los cuartos de bandera se ha creído de buena fe —y esta buena fe es lo morboso del hecho— que allí se entendía de política más que en los lugares donde, por obligación o por devoción, se viene desde hace muchos años meditando sobre los asuntos públicos.

Este fenómeno mortal de insubordinación espiritual de las masas contra toda minoría eminente se manifiesta con tanta mayor exquisitez cuanto más nos alejamos de la zona política. Así el público de los espectáculos y conciertos se cree superior a todo dramaturgo, compositor o crítico, y se complace en cocear a unos y otros. Por muy escasa discreción y sabiduría que goce un crítico, siempre ocu-

(1) Como luego verá el lector, no se trata exclusivamente, ni siquiera principalmente, de directores y dirigidos en el sentido político; esto es, de gobernantes y gobernados. Lo político, repito, es sólo una faceta de lo social.

rrirá que posee más de ambas calidades que la mayoría del público. Sería lo natural que ese público sintiese la evidente superioridad del crítico y, reservándose toda la independencia definitiva que parece justa, hubiese en él la tendencia de dejarse influir por las estimaciones del entendido. Pero nuestro público parte de un estado de espíritu inverso a éste: la sospecha de que alguien pretende entender de algo un poco más que él, le pone fuera de sí.

En la misma sociedad aristocrática acontece lo propio. No son las damas mejor dotadas de espiritualidad y elegancia quienes imponen sus gustos y maneras, sino, al revés, las damas más aburguesadas, toscas e inelegantes, quienes aplastan con su necedad a aquellas criaturas excepcionales.

Dondequiera asistimos al deprimente espectáculo de que los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores.

¿Cómo va a haber organización en la política española, si no la hay ni siquiera en las conversaciones? España se arrastra invertebrada, no ya en su política, sino, lo que es más hondo y sustantivo que la política, en la convivencia social misma.

De esta manera no podrá funcionar mecanismo alguno de los que integran la máquina pública. Hoy se parará una institución, mañana otra, hasta que sobrevenga el definitivo colapso histórico.

Ni habrá ruta posible para salir de tal situación, porque, negándose la masa a lo que es su biológica misión, esto es, a seguir a los mejores, no aceptará ni escuchará las opiniones de éstos, y sólo triunfarán en el ambiente colectivo las opiniones de la masa, siempre inconexas, desacertadas y pueriles.

3. ÉPOCAS «KITRA» Y ÉPOCAS «KALI»

Cuando la masa nacional degenera hasta el punto de caer en un estado de espíritu como el descrito, son inútiles razonamientos y predicación. Su enfermedad consiste precisamente en que no quiere dejarse influir, en que no está dispuesta a la humilde actitud de escuchar. Cuanto más se la quiera adoctrinar, más herméticamente cerrará sus oídos y con mayor violencia pisoteará a los predicadores. Para sanar será preciso que sufra en su propia carne las consecuencias de su desviación moral. Así ha acontecido siempre.

Las épocas de decadencia son las épocas en que la minoría directora de un pueblo —la aristocracia— ha perdido sus cualidades de excelencia, aquellas precisamente que ocasionaron su elevación. Contra esa aristocracia ineficaz y corrompida se rebela la masa justamente. Pero, confundiendo las cosas, generaliza las objeciones que aquella determinada aristocracia inspira, y, en vez de sustituirla con otra más virtuosa, tiende a eliminar todo intento aristocrático. Se llega a creer que es posible la existencia social sin minoría excelente; más aún: se construyen teorías políticas e históricas que presentan como ideal una sociedad exenta de aristocracia. Como esto es positivamente imposible, la nación prosigue aceleradamente su trayectoria de decadencia. Cada día están las cosas peor. Las masas de los distintos grupos sociales —un día, la burguesía; otro, la milicia; otro, el proletariado—, ensayan vanas panaceas de buen gobierno, que en su simplicidad mental imaginaban poseer. Al fin, el fracaso de sí mismas, experimentado al actuar, alumbra en sus cabezas, como un descubrimiento, la sospecha de que las cosas son más complicadas de lo que ellas suponían, y, consecuentemente, que no son ellas las llamadas a regirlas. Paralelamente a este fracaso político padecen en su vida *privada* los resultados de la desorganización. La seguridad pública peligra; la economía *privada* se debilita; todo se vuelve angustioso y desesperante; no hay donde tornar la mirada que busca socorro. Cuando la sensibilidad colectiva llega a esta sazón, suele iniciarse una nueva época histórica. El dolor y el fracaso crean

en las masas una nueva actitud de sincera humildad, que les hace volver la espalda a todas aquellas ilusiones y teorías antiaristocráticas. Cesa el rencor contra la minoría eminente. Se reconoce la necesidad de su intervención específica en la convivencia social. De esta suerte, aquel ciclo histórico se cierra y vuelve a abrirse otro. Comienza un período en que se va a formar una nueva aristocracia.

Repito que todo este proceso se desarrolla no sólo ni siquiera principalmente en el orden político. Las ideas de aristocracia y masa han de encontrarse referidas a todas las formas de relación interindividual y actúan en todos los puntos de la coexistencia humana. Precisamente allí donde su acción pudiera juzgarse más baladí es donde ejercen su influjo más decisivo y primario. Cuando la subversión moral de la masa contra la minoría mejor llega a la política, ha recorrido ya todo el cuerpo social.

Hay en la historia una perenne sucesión alternada de dos clases de épocas; épocas de formación de aristocracias, y con ellas de la sociedad, y épocas de decadencia de esas aristocracias, y con ellas disolución de la sociedad. En los *puranas* indios se las llama época *Kitra* y época *Kali*, que en ritmo perdurable se siguen una a otra. En las épocas *Kali*, el régimen de castas degenera; los *sudra*, es decir, los inferiores, se encumbran porque Brahma ha caído en sopor. Entonces Vishnú toma la forma terrible de Siva y destruye las formas existentes: el crepúsculo de los dioses alumbra lívido el horizonte. Al cabo, Brahma despierta, y bajo las fisonomías de Vishnú, el dios benigno, recrea el Cosmos de nuevo y hace alborear la nueva época *Kitra* (1).

A los hombres de una época *Kali*, como ha sido la que en nosotros concluye, les irrita sobremanera la idea de las castas. Y, sin embargo, se trata de un pensamiento profundo y certero. Dos elementos muy distintos y de valor desigual se unen en él.

Por un lado, la idea de la organización social en castas significa el convencimiento de que la sociedad tiene una estructura propia, que consiste objetivamente, queramos o no, en una jerarquía de funciones. Tan absurdo como sería querer reformar el sistema de las órbitas siderales, o negarse a reconocer que el hombre tiene cabeza y pies; la tierra, norte y sur; la pirámide, cúspide y base, es ignorar la existencia de una contextura esencial a toda sociedad, consistente en un sistema jerárquico de funciones colectivas.

El otro elemento que, infiltrándose en el primero, forma el con-

---

(1) Véase Max Weber: *Religionssoziologie*, II, 1921.

cepto de casta, proviene del criterio para distinguir qué individuos deben ejercer esas diferentes funciones. El indo, dominado por una interpretación mágica de la naturaleza, cree que la capacidad para ejercer una función va adscrita, como mística gracia, a la sangre. Sólo podrá ser buen guerrero el hijo del guerrero, y buen hortelano el hijo del hortelano. Los individuos son, pues, repartidos en los diversos rangos sociales en virtud de un principio genealógico, de herencia sanguínea.

Elimínese este principio mágico del régimen de castas, y quedará una concepción de la sociedad más honda y trascendente que las hoy prestigiosas. Después de todo, la ideología política moderna ha estado dirigida por una inspiración no menos mágica que la asiática, aunque de signo inverso. Se pretende que la sociedad sea según a nosotros se nos antoja que *debe ser*. ¡Como si ella no tuviese su inmutable estructura o esperase a recibirla de nuestro deseo! Todo el utopismo moderno es magia. No pasará mucho tiempo sin que el gesto de Kant, decretando cómo *debe ser* la sociedad, parezca a todos un torpe ademán mágico.

4. LA MAGIA DEL «DEBE SER»

La cuestión de las relaciones entre aristocracia y masa suele plantearse desde hace dos siglos bajo una perspectiva ética o jurídica. No se habla más de que si la constitución política, desde un punto de vista moral o de justicia, *debe ser o no debe ser* aristocrática. En vez de analizar previamente lo que *es*, las condiciones ineludibles de cada realidad, se procede desde luego a dictaminar sobre cómo *deben ser* las cosas. Este ha sido el vicio característico de los «progresistas», de los «radicales» y, más o menos, de todo el espíritu llamado «liberal» y «democrático». Se trata de una actitud mental sobremanera cómoda. Es muy fácil, en efecto, dibujar una organización social esquemática que presente una faz atractiva. Basta para ello que supongamos imaginariamente realizados nuestros deseos o que, abandonando el intelecto a su puro movimiento dialéctico, construyamos *more geometrico* un cuerpo social exento de cuanto nos parece vicio y dotado de perfecciones formales análogas a las que tienen un polígono o un dodecaedro. Pero esta suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad (1). No basta que algo sea deseable para que sea realizable, y, lo que es aún más importante, no basta que una cosa se nos antoje deseable para que lo sea en verdad. Sometido al influjo de las inclinaciones dominantes en nuestro tiempo, yo he vivido también durante algunos años ocupado en resolver esquemáticamente cómo *deben ser* las cosas. Cuando luego he entrado de lleno en el estudio y meditación del pasado histórico, me sorprendió superlativamente hallar que la realidad social había sido en ocasiones mucho más deseable, más rica en valores, más próxima a una verdadera perfección, que todos mis sórdidos y parciales esquemas.

(1) Véase sobre psicología infantil mi ensayo *Biología y Pedagogía*, publicado en el tomo tercero de *El Espectador*. Allí muestro, como característica de la infancia, una genial ceguera para cuanto hay de vicioso y desagradable en la realidad, de modo que sólo percibe sus porciones gratas y amables. (Tomo II de estas *Obras Completas*.)

Porque, no hay duda, ese *debe ser* que desde el siglo XVIII, inventor del «progresismo», pretende operar mágicamente sobre la historia, es, por lo pronto, un *debe ser* parcial. Cuando hoy se plantea la cuestión de cómo *debe ser* la sociedad, casi todo el mundo entiende que se pregunta por la perfección ética o jurídica del cuerpo social. Queda así la expresión normativa *debe ser* reducida a su significación moral, y ello hasta el punto de que casi se ha olvidado que la sociedad y el hombre contienen otros muchos problemas extraños por completo a la moralidad y a la justicia.

De esta suerte, cuando se elabora el ideal social, cuando se elucubra aquel tipo más perfecto de sociedad que *debe* sustituir a los actuales, se incluyen en él tan sólo mejoramientos éticos y jurídicos, dejando fuera todas las demás cuestiones que son moralmente indiferentes. Pero es el caso que estas cuestiones indiferentes para la moral de una sociedad son de una importancia superlativa para su existencia. ¿Es que no hay también para la solución de ellas una norma, un *debe ser*, bien que exento de significación ética o jurídica? ¿No tiene el labrador un ideal del campo, el ganadero un ideal del caballo, el médico un ideal del cuerpo? De estos ideales, ajenos a moral y derecho, los cuales no son más que la imagen de aquellos seres en su estado de mayor perfección, emanan normas expresivas de cómo *debe ser* este campo, este caballo, este cuerpo humano.

El *debe ser* del moralista, del jurista, es, pues, un *debe ser* parcial, fragmentario, insuficiente. Pero, al mismo tiempo, ¿no es sospechosa una ética que al dictar sus normas se olvida de cómo es en su íntegra condición el objeto cuya perfección pretende definir e imperar?

Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*. Fuera deseable que el cuerpo humano tuviese alas como el pájaro; pero como no puede tenerlas, porque su estructura zoológica se lo impide, sería falso decir que *debe* tener alas.

El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad.

Por lo tanto, desde el punto de vista «ético» o «jurídico» no se puede construir el ideal de una sociedad. Esta fué la aberración de los siglos XVIII y XIX. Con la moral y el derecho solos no se llega ni siquiera a asegurar que nuestra utopía social sea plenamente jus-

ta (1): no hablemos de otras cualidades más perentorias aún que la justicia para una sociedad.

¿Cómo? ¿Cabe exigir de una sociedad que sea alguna otra cosa antes que justa? Evidentemente, antes que ser justa una sociedad tiene que ser sana, es decir, tiene que ser una sociedad. Por tanto, antes que la ética y el derecho, con sus esquemas de lo que *debe ser*, tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que *es*.

Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituída con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad.

Volvamos la espalda a las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo «llega a ser lo que eres». Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza. Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber.

---

(1) Porque al olvidarnos de analizar con sumo respeto la realidad, propendemos ligeramente a declarar indebidas muchas cosas que poseen un profundo sentido moral. Así se ha deducido frívolamente que son injustas las diferencias jerárquicas, sin las cuales no hay sociedad que pueda nacer ni persistir.

5. EJEMPLARIDAD Y DOCILIDAD

Una tosca sociología, nacida por generación espontánea y que desde hace mucho tiempo domina las opiniones circulantes, tergiversa estos conceptos de masa y minoría selecta, entendiendo por aquélla el conjunto de las clases económicamente inferiores, la plebe, y por ésta las clases más elevadas socialmente. Mientras no corrijamos este *quid pro quo* no adelantaremos un paso en la inteligencia de lo social.

En toda clase, en todo grupo que no padezca graves anomalías, existe siempre una masa vulgar y una minoría sobresaliente. Claro es que dentro de una sociedad saludable las clases superiores, si lo son verdaderamente, contarán con una minoría más nutrida y más selecta que las clases inferiores. Pero esto no quiere decir que falte en aquéllas la masa. Precisamente lo que acarrea la decadencia social es que las clases próceres han degenerado y se han convertido casi íntegramente en masa vulgar.

Nada se halla, pues, más lejos de mi intención, cuando hablo de aristocracia, que referirme a lo que por descuido suele aún llamarse así.

Procuremos, pues, trasponiendo los tópicos al uso, adquirir una intuición clara *sobre la acción recíproca entre masa y minoría selecta*, que *es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien como hacia el mal.*

Cuando varios hombres se hallan juntos, acaece que uno de ellos hace un gesto más gracioso, más expresivo, más exacto que los habituales, o bien pronuncia una palabra más bella, más reverberante de sentido, o bien emite un pensamiento más agudo, más luminoso, o bien manifiesta un modo de reacción sentimental ante un caso de la vida que parece más acertado, más gallardo, más elegante o más justo. Si los presentes tienen un temperamento normal sentirán que, automáticamente, brota en su ánimo el deseo de hacer

aquel gesto, de pronunciar aquella palabra, de vibrar en pareja emoción. No se trata, sin embargo, de un movimiento de imitación. Cuando imitamos a otra persona nos damos cuenta de que no somos como ella, sino que estamos fingiendo serlo. El fenómeno a que yo me refiero es muy distinto de este mimetismo. Al hallar otro hombre que es mejor, o que hace algo mejor que nosotros, si gozamos de una sensibilidad normal, desearemos llegar a ser de verdad, y no ficticiamente, como él es, y hacer las cosas como él las hace. En la imitación actuamos, por decirlo así, fuera de nuestra auténtica personalidad, nos creamos una máscara exterior. Por el contrario, en la asimilación al hombre ejemplar que ante nosotros pasa, toda nuestra persona se polariza y orienta hacia su modo de ser, nos disponemos a reformar verídicamente nuestra esencia, según la pauta admirada. En suma, percibimos como tal la *ejemplaridad* de aquel hombre y sentimos *docilidad* ante su ejemplo.

He aquí el mecanismo elemental creador de toda sociedad: la ejemplaridad de unos pocos se articula en la docilidad de otros muchos. El resultado es que el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores.

Esta capacidad de entusiasmarse con lo *óptimo*, de dejarse arrebatar por una perfección transeúnte de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar, es la función psíquica que el hombre añade al animal y que dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos.

No es éste lugar oportuno para rebatir las interpretaciones materialistas y, en general, utilitarias de la historia, arcaicos armatostes, cien veces descalificados, que aportan soluciones metafísicas a problemas de hecho como son los históricos. Y el hecho es que los miembros de toda sociedad humana, aun la más primitiva, se han dado siempre cuenta de que todo acto puede ejecutarse de dos maneras, una mejor y otra peor; de que existen normas o modos ejemplares de vivir y ser. Precisamente la docilidad a esas normas crea la continuidad de convivencia que es la sociedad. La indocilidad, esto es, la insumisión a ciertos tipos normativos de las acciones, trae consigo la dispersión de los individuos, la disociación. Ahora bien, esas normas fueron originariamente acciones ejemplares de algún individuo.

No fue, pues, la fuerza, ni la utilidad (1) lo que juntó a los

(1) Fuerza y utilidad son como corrientes inducidas que se producen dentro del circuito social una vez que se ha formado.

hombres en agrupaciones permanentes, sino el poder atractivo de que automáticamente goza sobre los individuos de nuestra especie el que en cada caso es más perfecto. Educados en un tiempo de relativa disociación nos cuesta, como es natural, algún esfuerzo representarnos el estado de espíritu que lleva a la formación de una sociedad, por que es justamente opuesto al nuestro.

Las más primitivas leyendas y mitos sobre creación de pueblos, tribus, hordas, aluden patéticamente a personas sublimes, dotadas de prodigiosas facultades, padres del grupo social. Con un torpe evemerismo muy siglo XIX, se ha explicado esto siempre diciendo que los hombres reales, un tiempo influyentes en el grupo, fueron luego idealizados, ejemplarizados por la posteridad. Pero sería inverosímil esta idealización *a posteriori* si aquellos personajes no hubiesen en vida suscitado ese ideal entusiasmo, si no hubiesen sido de hecho ideales o arquetipos. No se hizo de ellos modelo porque en vida fueron influyentes, sino, al revés, fueron influyentes, socializadores, porque fueron, desde luego, modelos.

En la misma angostura de las paredes donde se desarrolla la sociedad familiar, padre y madre son modelos natos de los hijos, y además, ideales el uno del otro. Cuando este influjo se aniquila, la familia se desarticula.

No se debe olvidar nunca, si se quiere llegar a una idea clara sobre las fuerzas radicales productoras de socialización, el hecho, cada vez más comprobado, de que las asociaciones primarias no fueron de carácter político y económico. El Poder, con sus medios violentos, y la utilidad, con su mecanismo de intereses, no han podido engendrar sociedades sino dentro de una asociación previa. Estas primigenias sociedades tuvieron un carácter festival, deportivo o religioso. La ejemplaridad estética, mágica o simplemente vital de unos pocos atrajo a los dóciles. Todo otro influjo o *cracia* de un hombre sobre los demás que no sea esa automática emoción suscitada por el arquetipo o ejemplar en los entusiastas que le rodean, son efímeros y secundarios. No hay, ni ha habido jamás, otra *aristocracia* que la fundada en ese poder de atracción psíquica, especie de ley de gravitación espiritual que arrastra a los dóciles en pos de un modelo.

Se dice que la sociedad se divide en gente que manda y gente que obedece; pero esta obediencia no podrá ser normal y permanente sino en la medida en que el obediente ha otorgado con íntimo homenaje al que manda el derecho a mandar.

Un hombre eminente, en vista de su ejemplaridad, fue dotado

por la muchedumbre dócil de cierta autoridad pública. Muere aquel hombre y su autoridad queda como un hueco social, especie de forma anónima que otros individuos vendrán a ocupar unas veces con mérito bastante, otras sin él. A la postre, el prestigio de la autoridad durará lo que dure el recuerdo de las personas que la ejercieron.

La obediencia supone, pues, docilidad. No confundamos, por tanto, la una con la otra. Se obedece a un mandato, se es dócil a un ejemplo, y el derecho a mandar no es sino un anejo de la ejemplaridad.

Todas las demás formas de sociedad, tan complejas a veces y de tan intrincada anatomía, suponen esa gravitación originaria de las almas vulgares, pero sanas, hacia las fisonomías egregias.

De esta manera vendremos a definir la sociedad, en última instancia, como la unidad dinámica espiritual que forman un ejemplar y sus dóciles. *Esto indica que la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento.* Sentirse dócil a otro lleva a convivir con él y, simultáneamente, a vivir como él; por tanto, a mejorar en el sentido del modelo. El impulso de entrenamiento hacia ciertos modelos que quede vivo en una sociedad será lo que ésta tenga verdaderamente de tal.

Una raza humana que no haya degenerado produce normalmente, en proporción con la cifra total de sus miembros, cierto número de individuos eminentes, donde las capacidades intelectuales, morales y, en general, vitales, se presentan con máxima potencialidad. En las razas más finas, este coeficiente de eminencias es mayor que en las razas bastas, o, dicho al revés, una raza es superior a otra cuando consigue poseer mayor número de individuos egregios.

La excelencia de estas personalidades óptimas es de tipo muy diverso. Dentro de cada clase o grupo se destacan ciertos individuos en quienes las calidades propias a la clase o grupo aparecen extremadas. Una nación no podría nutrir sus necesidades históricas si estuviese atenida a un solo tipo de excelencia. Hace falta, junto a los eminentes sabios y artistas, el militar ejemplar, el industrial perfecto, el obrero modelo y aun el genial hombre de mundo. Y tanto o más que todo esto necesita una nación de mujeres sublimes. La carencia perdurable de algunos de esos tipos cardinales de perfección concluirá por hacerse sentir en el desarrollo multisecular de la vida nacional. La raza cojeará de algún lado, y esta claudicación acarreará a la postre su total decadencia. Porque hay un cierto mínimo de funciones

vitales superiores que todo pueblo necesita ejercer cumplidamente so pena de muerte. A este fin, es necesario que en el pueblo existan siempre individuos dotados ejemplarmente para el ejercicio de aquellas funciones. De otra suerte, el nivel de ese ejercicio irá descendiendo hasta caer bajo la línea que marca el mínimo de perfección imprescindible. Tómese como ejemplo la actividad intelectual. Es evidente que una nación contemporánea no puede vivir con alguna plenitud si no sabe ejercer sus funciones intelectivas —concepción de la realidad, ciencias, técnicas, administración— con elevación, complejidad y sutileza. Ahora bien: si durante varias generaciones faltan o escasean hombres de vigorosa inteligencia que sirvan de diapasón y norma a los demás, que marquen el tono de intensidad mental exigido por los problemas del tiempo, la masa tenderá, según la ley del mínimo esfuerzo, a pensar con menos rigor cada vez; el repertorio de curiosidades, ideas, puntos de vista, menguará progresivamente hasta caer bajo el nivel impuesto por las necesidades de la época. Tendremos el caso de una raza entontecida, intelectualmente degenerada.

Este mecanismo de *ejemplaridad-docilidad*, tomado como principio de la coexistencia social, tiene la ventaja, no sólo de sugerir cuál es la fuerza espiritual que crea y mantiene las sociedades, sino que, a la vez, aclara el fenómeno de las decadencias e ilustra la patología de las naciones. Cuando un pueblo se arrastra por los siglos gravemente valetudinario, es siempre, o porque faltan en él hombres ejemplares, o porque las masas son indóciles. La coyuntura extrema consistirá en que ocurran ambas cosas.

Véase hasta qué punto la cuestión de las relaciones entre aristocracia y masa es previa a todos los formalismos éticos y jurídicos, puesto que nos aparece como la raíz misma del hecho social.

Si ahora tornamos los ojos a la realidad española, fácilmente descubriremos en ella un atroz paisaje saturado de indocilidad y sobremanera exento de ejemplaridad. Por una extraña y trágica perversión del instinto encargado de las valoraciones, el pueblo español, desde hace siglos, detesta todo hombre ejemplar, o, cuando menos, está ciego para sus cualidades excelentes. Cuando se deja conmover por alguien, se trata, casi invariablemente, de algún personaje ruin e inferior que se pone al servicio de los instintos multitudinarios.

El dato que mejor define la peculiaridad de una raza es el perfil de los modelos que elige, como nada revela mejor la radical condición de un hombre que los tipos femeninos de que es capaz de ena-

morarse. En la elección de amada, hacemos, sin saberlo, nuestra más verídica confesión (1).

Después de haber mirado y remirado largamente los diagnósticos que suelen hacerse de la mortal enfermedad padecida por nuestro pueblo, me parece hallar el más cercano a la verdad en la *aristofobia* u odio a los mejores.

---

(1) [Sobre la elección en amor, véase mi libro *Estudios sobre el amor*. *Revista de Occidente*. Madrid. Tomo V, de estas *Obras Completas*.]

6. LA AUSENCIA DE LOS «MEJORES»

Lo primero que el historiador debiera hacer para definir el carácter de una nación o de una época es fijar la ecuación peculiar en que las relaciones de sus masas con las minorías selectas se desarrollan dentro de ella. La fórmula que descubra será una clave secreta para sorprender las más recónditas palpitaciones de aquel cuerpo histórico.

Hay razas que se han caracterizado por una abundancia casi monstruosa de personalidades ejemplares, tras de las cuales sólo había una masa exigua, insuficiente e indócil. Este fue el caso de Grecia, y éste el origen de su inestabilidad histórica. Llegó un momento en que la nación helénica vino a ser como una industria donde sólo se elaborasen modelos, en vez de contentarse con fijar unos cuantos *standard* y fabricar conforme a ellos abundante mercancía humana. Genial como cultura, fue Grecia inconsistente como cuerpo social y como Estado.

Un caso inverso es el que ofrecía Rusia y España, los dos extremos de la gran diagonal europea. Muy diferentes en otra porción de calidades, coinciden Rusia y España en ser las dos razas «pueblo»; esto es, en padecer una evidente y perdurable escasez de individuos eminentes. La nación eslava es una enorme masa popular sobre la cual tiembla una cabeza minúscula. Ha habido siempre, es cierto, una exquisita minoría que actuaba sobre la vida rusa, pero de dimensiones tan exiguas en comparación con la vastedad de la raza, que no ha podido nunca saturar de su influjo organizador el gigantesco plasma popular. De aquí el aspecto protoplasmático, amorfo, persistentemente primitivo que la existencia rusa ofrece.

En cuanto a España... Es extraño que de nuestra larga historia no se haya espumado cien veces el rasgo más característico, que es, a la vez, el más evidente y a la mano: la desproporción casi incesante entre el valor de nuestro vulgo y el de nuestras minorías selectas. La personalidad autónoma, que adopta ante la vida una actitud individual y consciente, ha sido rarísima en nuestro país. Aquí lo ha hecho todo el «pueblo», y lo que el «pueblo» no ha podido hacer se ha quedado sin hacer. Ahora bien: el «pueblo» sólo puede

ejercer funciones elementales de vida; no puede hacer ciencia, ni arte superior, ni crear una civilización pertrechada de complejas técnicas, ni organizar un Estado de prolongada consistencia, ni destilar de las emociones mágicas una elevada religión.

Y, en efecto, el arte español es maravilloso en sus formas populares y anónimas —cantos, danzas, cerámica— y es muy pobre en sus formas eruditas y personales. Alguna vez ha surgido un hombre genial, cuya obra aislada y abrupta no ha conseguido elevar el nivel medio de la producción. Entre él, solitario individuo, y la masa llana no había intermediarios y, por lo mismo, no había comunicación. Y eso que aun estos raros genios españoles han sido siempre medio «pueblo», sin que su obra haya conseguido nunca libertarse por completo de una ganga plebeya o vulgar.

Uno de los síntomas que diferencian la obra ejecutada por la masa de la que produce el esfuerzo personal es la «anonimidad». Lo popular suele ser lo anónimo. Pues bien, compárese el conjunto de la historia de Inglaterra o de Francia con nuestra historia nacional, y saltará a la vista el carácter anónimo de nuestro pasado contrastando con la fértil pululación de personalidades sobre el escenario de aquellas naciones.

Mientras la historia de Francia o de Inglaterra es una historia hecha principalmente por minorías, todo lo ha hecho aquí la masa, directamente o por medio de su condensación virtual en el Poder público, político o eclesiástico. Cuando entramos en nuestras villas milenarias vemos iglesias y edificios públicos. La creación individual falta casi por completo. ¿No se advierte la pobreza de nuestra arquitectura civil privada? Los «palacios» de las viejas ciudades son, en rigor, modestísimas habitaciones en cuya fachada gesticula pretenciosamente la vanidad de unos blasones. Si se quitan a Toledo, a la imperial Toledo, el Alcázar y la Catedral, queda una mísera aldea.

De suerte que, así como han escaseado los hombres de sensibilidad artística poderosa, capaces de crearse un estilo personal, han faltado también los fuertes temperamentos que logran concentrar en su propia persona una gran energía social y merced a ello pueden realizar grandes obras de orden material o moral.

Mírese por donde plazca el hecho español de hoy, de ayer o de anteayer, siempre sorprenderá la anómala ausencia de una minoría suficiente. Este fenómeno explica toda nuestra historia, inclusive aquellos momentos de fugaz plenitud.

Pero hablar de la historia de España es hablar de lo desconocido. Puede afirmarse que casi todas las ideas sobre el pasado nacional

que hoy viven alojadas en las cabezas españolas son ineptas y, a menudo, grotescas. Ese repertorio de concepciones, no sólo falsas sino intelectualmente monstruosas, es precisamente una de las grandes rémoras que impiden el mejoramiento de nuestra vida.

Yo no quisiera aventurarme a exponer ahora con excesiva abreviatura lo que a mi juicio constituye el perfil esencial de la historia española. Son de tal modo heterodoxos mis pensamientos, dan de tal modo en rostro al canon usual, que parecería lo que dijese una historia de España vuelta del revés.

Pero hay un punto que me es forzoso tocar. Hemos oído constantemente decir que una de las virtudes preclaras de nuestro pasado consiste en que no hubo en España feudalismo. Por esta vez, la opinión reiterada es, en parte, exacta; en España no ha habido apenas feudalismo; sólo que esto, lejos de ser una virtud, fue nuestra primera gran desgracia y la causa de todas las más.

España es un organismo social; es, por decirlo así, un animal histórico que pertenece a una especie determinada, a un tipo de sociedades o «naciones» germinadas en el centro y occidente de Europa cuando el Imperio romano sucumbe. Esto quiere decir que España posee una estructura específica idéntica a la de Francia, Inglaterra e Italia. Las cuatro naciones se forman por la conjunción de tres elementos, dos de los cuales son comunes a todas y sólo uno varía. Estos tres elementos son: la raza relativamente autóctona, el sedimento civilizatorio romano y la inmigración germánica (1). El factor romano, idéntico en todas partes, representa un elemento neutro en la evolución de las naciones europeas. A primera vista parece lógico buscar el principio decisivo que las diferencia en la base autóctona, de modo que Francia se diferenció de España lo que la raza gala se diferenciase de la ibérica. Pero esto es un error. No pretendo, claro está, negar la influencia diferenciadora de galos e iberos en el desarrollo de Francia y España; lo que niego es que sea ella la decisiva. Y no lo es por una razón sencilla. Ha habido naciones que se formaron por fusión de varios elementos en un mismo plano. A este tipo pertenecen casi todas las naciones asiáticas. El

(1) Las peripecias al través de las cuales estos tres elementos se mezclan hasta formar las entidades nacionales son sumamente diversas en los cuatro países. Hasta qué punto esas peripecias modifican la estructura específica común a todos, no es cosa que quepa ni siquiera apuntar en estas páginas. Pero, dado el desconocimiento de la propia historia que padecemos los españoles, es oportuno advertir que ni los árabes constituyen un ingrediente esencial en la génesis de nuestra nacionalidad, ni su dominación explica la debilidad del feudalismo peninsular.

pueblo A y el pueblo B se funden sin que en el mecanismo de esa fusión corresponda a uno de ellos un rango dinámico superior. Pero nuestras naciones europeas tienen una anatomía y una fisiología históricas muy diferentes de las de esos cuerpos orientales. Como antes decía, pertenecen a una especie zoológica distinta y tienen su peculiar biología. Son sociedades nacidas de la conquista de un pueblo por otro —no de un pueblo por un ejército, como aconteció en Roma. Los germanos conquistadores no se funden con los autóctonos vencidos, en un mismo plano, horizontalmente, sino verticalmente. Podrán recibir influjos del vencido, como los recibieron de la disciplina romana; pero en lo esencial son ellos quienes imponen su estilo social a la masa sometida; son el poder plasmante y organizador; son la «forma», mientras los autóctonos son la «materia». Son el ingrediente decisivo; son los que «deciden». El carácter vertical de las estructuras nacionales europeas, que mientras se van formando las mantiene articuladas en dos pisos o estratos, me parece ser el rasgo típico de su biología histórica.

Siendo, pues, los germanos el ingrediente decisivo, también lo será para los efectos de la diferenciación, con lo cual llego a un pensamiento que parecerá escandaloso, pero que me interesa dejar aquí someramente formulado, a saber: la diferencia entre Francia y España se deriva, no tanto de la diferencia entre galos e iberos, como de la diferente calidad de los pueblos germánicos que invadieron ambos territorios. Va de Francia a España lo que va del franco al visigodo.

Por desgracia, del franco al visigodo va una larga distancia. Si cupiese acomodar los pueblos germánicos inmigrantes en una escala de mayor a menor vitalidad histórica, el franco ocuparía el grado más alto, el visigodo un grado muy inferior. ¿Esta diferente potencialidad de uno y otro era originaria, nativa? No es ello cosa que ahora podamos averiguar ni importa para nuestra cuestión. El hecho es que al entrar el franco en las Galias y el visigodo en España representan ya dos niveles distintos de energía humana. El visigodo era el pueblo más viejo de Germania; había convivido con el Imperio romano en su hora más corrupta; había recibido su influjo directo y envolvente. Por lo mismo, era el más «civilizado», esto es, el más reformado, deformado y anquilosado. Toda «civilización» recibida es fácilmente mortal para quien la recibe. Porque la «civilización» —a diferencia de la cultura— es un conjunto de técnicas mecanizadas, de excitaciones artificiales, de lujos o «luxuria» que se va formando por decantación en la vida de un pueblo. Inoculado

a otro organismo popular es siempre tóxico, y en altas dosis es mortal. Un ejemplo: el alcohol fue una «luxuria» aparecida en las civilizaciones de raza blanca, que, aunque sufran daños con su uso, se han mostrado capaces de soportarlo. En cambio, transmitido a Oceanía y al Africa negra, el alcohol aniquila razas enteras.

Eran, pues, los visigodos germanos alcoholizados de romanismo, un pueblo decadente que venía dando tumbos por el espacio y por el tiempo cuando llega a España, último rincón de Europa, donde encuentra algún reposo. Por el contrario, el franco irrumpe intacto en la gentil tierra de Galia, vertiendo sobre ella el torrente indómito de su vitalidad.

Yo quisiera que mis lectores entendiesen por vitalidad simplemente el poder de creación orgánica en que la vida consiste, cualquiera que sea su misterioso origen. Vitalidad es el poder que la célula sana tiene de engendrar otra célula, y es igualmente vitalidad la fuerza arcana que crea un gran imperio histórico. En cada especie y variedad de seres vivos la vitalidad o poder de creación orgánica toma una dirección o estilo peculiar.

Como el semita y el romano tuvieron su estilo propio de vitalidad, también lo tiene el germano. Creó arte, ciencia, sociedad de una cierta manera, y sólo de ella; según un determinado módulo, y sólo según él. Cuando en la historia de un pueblo se advierte la ausencia o escasez de ciertos fenómenos típicos, puede asegurarse que es un pueblo enfermo, decadente, desvitalizado. Un pueblo no puede elegir entre varios estilos de vida: o vive conforme al suyo, o no vive. De un avestruz que no puede correr es inútil esperar que, en cambio, vuele como las águilas.

Pues bien: en la creación de formas sociales el rasgo más característico de los germanos fue el feudalismo. La palabra es impropia y da ocasión a confusiones, pero el uso la ha impuesto. En rigor, sólo debiera llamarse feudalismo al conjunto de fórmulas jurídicas que desde el siglo XI se emplean para definir las relaciones entre los «señores» o «nobles». Pero lo importante no es el esquematismo de esas fórmulas, sino el espíritu que preexistía a ellas y que luego de arrumbadas continuó operando. A ese espíritu llamo feudalismo.

El espíritu romano, para organizar un pueblo, lo primero que hace es fundar un Estado. No concibe la existencia y la actuación de los individuos sino como miembros sumisos de ese Estado, de la *civitas*. El espíritu germano tiene un estilo contrapuesto. El pueblo consiste para él en unos cuantos hombres enérgicos que con el vigor de su puño y la amplitud de su ánimo saben imponerse a los demás

y, haciéndose seguir de ellos, conquistar territorios, hacerse «señores» de tierras. El romano no es «señor» de su gleba: es, en cierto modo, su siervo. El romano es agricultor. Opuestamente, el germano tardó mucho en aprender y aceptar el oficio agrícola. Mientras tuvo ante sí en Germania vastas campiñas y anchos bosques donde cazar, desdeñó el arado. Cuando la población creció y cada tribu o nación se sintió apretada por las confinantes, tuvo que resignarse un momento y poner la mano hecha a la espada en la curva mancera. Poco duró su sujeción a la pacífica faena. Tan pronto como el valladar de las legiones imperiales se debilitó, los germanos resolvieron ganar los feraces campos del Sur y el Oeste y encargar a los pueblos vencidos de cultivárselos. Este dominio sobre la tierra, fundado precisamente en que no se la labra, es el «señorío» (1).

Si a un «señor» germano se le hubiese preguntado con qué derecho poseía la tierra, su respuesta íntima habría sido estupefaciente para un romano o para un demócrata moderno. «Mi derecho a esta tierra —habría dicho— consiste en que yo la gané en batalla y en que estoy dispuesto a dar todas las que sean necesarias para no perderla.

El romano y el demócrata, encerrados en un sentido de la vida y, por tanto, del derecho distinto del germánico, no entenderían estas palabras y supondrían que aquel hombre era un bruto negador del derecho. Y, sin embargo, el «señor» bárbaro las pronunciaba con la misma fe y devoción jurídicas con que el latino podía citar un senatoconsulto o el demócrata un artículo del Código civil. Para él lo absurdo es que se estime el «trabajo» agrícola como un título bastante de propiedad. Se trata, en suma, de dos formas divergentes de sensibilidad jurídica. No se puede equiparar la calidad de la «justicia» en que el «señor» fundaba su posesión con la muy problemática que hoy permite al ocioso capitalista gozar de sus rentas. Frente al «trabajo» agrícola está el «esfuerzo» guerrero, que son dos estilos de sudor altamente respetables. El callo del labriego y la herida del combatiente representan dos principios de derecho llenos ambos de sentido.

Y aun cabe reducir su aparente contraposición. Porque eso que el jurista moderno llama propiedad de una tierra —el derecho a sus frutos— es una relación económica que, en definitiva, no preocupa mucho al corazón del germano. Para él la dimensión económica

(1) Durante la segunda mitad del siglo XIX muchos historiadores, Fustel de Coulanges, por ejemplo, se obstinan en derivar el «señorío» medieval del derecho dominical, de los «seniores» romanos. Cada día parece menos justificada esta tendencia.

de la tierra es la menos importante, y de hecho, la abandona casi por entero al labrador. Mas la labranza de la tierra supone hombres que la ejecutan y, por tanto, relaciones sociales entre ellos, costumbres, amores, odios, rencillas, tal vez crímenes. ¿Quién será el juez de estos crímenes cometidos en este trozo de tierra? ¿Quién el rector de aquellas costumbres, el organizador de aquella masa humana en cuerpo social? Esto es lo que interesa al germano: no el derecho de propiedad económica de la tierra, sino el derecho de autoridad. Por eso el germano no es, en rigor, propietario del territorio, sino, más bien, «señor» de él. Su espíritu es radicalmente inverso del que reside en el capitalista. Lo que quiere no es cobrar, sino mandar, juzgar y tener leales (1).

Ahora bien, ¿quién debe mandar? La respuesta germánica es sencillísima: el que puede mandar. Con esto no se pretende suplantar el derecho por la fuerza, sino que se descubre en el hecho de ser capaz de imponerse a los demás el signo indiscutible de que se vale más que los demás y, por tanto, de que se merece mandar. Los derechos, por lo menos los superiores, son considerados como anejos a las calidades de la persona. La idea romana y moderna según la cual el hombre al nacer tiene, en principio, la plenitud de los derechos, se contrapone al espíritu germánico, que no fue, como suele

(1) No cabe imaginar nada más opuesto a la manera moderna de sentir lo económico que el temperamento medieval. Por eso, sus ideas económicas son la estricta inversión de las hoy vigentes. Mientras para la economía capitalista el problema de la riqueza consiste principalmente en cómo se gana, lo que preocupa a la economía medieval es cómo se gasta. Así, la cuestión del justo reparto económico no sólo se resuelve en sentido contrario al que ha querido imponer la Edad Moderna, sino que se plantea, desde luego, al revés. No se pregunta cuánto tiene derecho a ganar cada cual, sino cuánto tiene obligación de gastar. Según Santo Tomás, a cada individuo corresponde tanto de riqueza —*exteriores divitias*— cuanto sea necesario para la vida propia a su condición —*prout sunt necessariae ad vitam eius secundum suam conditionem* (Summa Theol., 2.ª, 2.ªᵉ, Qu. 118, art. I). El trabajo no es, pues, el metro de la justa ganancia, sino la condición. El noble, el magistrado, el dignatario eclesiástico tienen obligación de dar a su conducta el ornato y atuendo que corresponden a su función y jerarquía. El dinero debe ir, pues, al rango, a la autoridad, que es, a su vez, síntoma de un esfuerzo superior; no se gana propiamente, sino que se merece. Si la ética económica de nuestra edad, divinizadora del trabajo, culmina en el «derecho al producto íntegro» de éste, la de los siglos medios podría haber formulado su tendencia en «el derecho al decoro íntegro de la autoridad». Algo sobre este tema puede verse en Werner Sombart: *Der moderne Kapitalismus*, 3.ª ed., 1919, vol. I, parte I.

decirse, individualista, sino personalista. En su sentir, los derechos, por su esencia misma, tienen que ser ganados, y después de ganados, defendidos. Cuando alguien se los disputa, repugna al feudal acudir ante un tribunal que lo defienda. El privilegio que con mayor tenacidad sostuvo fue precisamente el de no ser sometido a tribunal en sus contiendas con los demás, sino poder dirimirlas entre sí, lanza al puño y de hombre a hombre (1). Perdido este privilegio y a fin de eludir la jurisprudencia impersonal de los tribunales, inventó una institución o procedimiento que nuestras viejas crónicas llaman «la puridad» o «hablar en puridad».

Este término, que usan todavía en sus ingenuos escritos nuestros casticistas, no significa, como se suele creer, hablar la verdad o sinceramente. La «puridad» consistía en el derecho del feudal a resolver un pleito, antes de ser judicialmente perseguido, en conversación privada y secreta con el superior jerárquico; por ejemplo, con el rey. Y una de las más graves injurias que el rey podía hacer a un señor era negarle esta instancia, o, como se dice en nuestras crónicas, «negarle la puridad». Se consideraba tal negativa como fundamento bastante para romper el vasallaje. Pues bien: la puridad es también arreglo de hombre a hombre, evitación de someterse al procedimiento impersonal de los tribunales.

Los «señores» van a ser el poder organizador de las nuevas naciones. No se parte, como en Roma, de un Estado municipal, de una idea colectiva e impersonal, sino de unas personas de carne y hueso. El Estado germánico consiste en una serie de relaciones personales y privadas entre los señores. Para la conciencia contemporánea es evidente que el derecho es anterior a la persona, y, como el derecho supone sanción, el Estado será también anterior a la persona. Hoy un individuo que no pertenezca a ningún Estado no tiene derechos. Para el germano, lo justo es lo inverso. El derecho sólo existe como atributo de la persona; dicho de otra manera, no se es persona porque se poseen ciertos derechos que un Estado define, regula y garantiza, sino, al revés, se tienen derechos porque se es previamente persona viva, y se tienen más o menos éstos o aquéllos según los grados y potencias de esta prejurídica personalidad. El

(1) Quien analice lealmente y sin «beatería» democrática el derecho moderno, no puede menos de descubrir en él un elemento de pusilanimidad, por fortuna mezclado con otros más respetables. Mientras las revoluciones modernas se han hecho para demandar el derecho a la seguridad, en la Edad Media se hicieron para conquistar o afirmar el derecho al peligro.

Cid, cuando es arrojado de Castilla, no es ciudadano de ningún Estado y, sin embargo, posee todos sus derechos. Lo único que perdió fue su relación privada con el rey y las prebendas que de ella se derivaban.

Esta acción personal de los señores germanos ha sido el cincel que esculpió las nacionalidades occidentales. Cada cual organizaba su señorío, lo saturaba de su influjo individual. Luchas, amistades, enlaces con los señores colindantes, fueron produciendo unidades territoriales cada vez más extensas, hasta formarse los grandes ducados. El rey, que originariamente no era sino el primero entre los iguales, *primus inter pares*, aspira de continuo a debilitar esta minoría poderosa. Para ello se apoya en el «pueblo» y en las ideas romanas. En ciertas épocas parecen los «señores» vencidos, y el unitarismo monárquico-plebeyo-sacerdotal triunfa. Pero el vigor de los señores francos se recupera y reaparece a poco la estructura feudal.

Quien crea que la fuerza de una nación consiste sólo en su unidad juzgará pernicioso el feudalismo. Pero la unidad sólo es definitivamente buena cuando unifica grandes fuerzas preexistentes. Hay una unidad muerta, lograda merced a la falta de vigor en los elementos que son unificados.

Por esto es un grandísimo error suponer que fue un bien para España la debilidad de su feudalismo. Cuando oigo lo contrario me produce la misma impresión que si oyese decir: es bueno que en la España actual haya pocos sabios, pocos artistas, y en general, pocos hombres de mucho talento, porque el vigor intelectual promueve grandes discusiones y lleva a contiendas y trapatiestas. Pues bien: algo parejo a lo que en la sociedad actual representa la minoría de superior intelecto fue en la hora germinal de nuestras naciones la minoría de los feudales. En Francia hubo muchos y poderosos; lograron plasmar históricamente, saturar de nacionalización hasta el último átomo de masa popular. Para esto fue preciso que viviese largos siglos dislocado el cuerpo francés en moléculas innumerables, las cuales, conforme llegaban a madurez de cohesión interior, se trababan en texturas más complejas y amplias hasta formar las provincias, los condados, los ducados. El poder de los «señores» defendió ese necesario pluralismo territorial contra una prematura unificación en reinos.

Pero los visigodos, que arriban ya extenuados, degenerados, no poseen esa minoría selecta. Un soplo de aire africano los barre de la Península, y cuando luego la marea musulmana cede, se forman desde luego reinos con monarca y plebe, pero sin suficiente minoría

de nobles. Se me dirá que, a pesar de esto, supimos dar cima a nuestros gloriosos ocho siglos de Reconquista. Y a ello respondo ingenuamente que yo no entiendo cómo se puede llamar reconquista a una cosa que duró ocho siglos. Si hubiera habido feudalismo, probablemente habría habido verdadera Reconquista, como hubo en otras partes Cruzadas, ejemplos maravillosos de lujo vital, de energía superabundante, de sublime deportismo histórico.

La anormalidad de la historia española ha sido demasiado permanente para que obedezca a causas accidentales. Hace cincuenta años se pensaba que la decadencia nacional venía sólo de unos lustros atrás. Costa y su generación comenzaron a entrever que la decadencia tenía dos siglos de fecha. Va para quince años, cuando yo comenzaba a meditar sobre estos asuntos, intenté mostrar que la decadencia se extendía a toda la Edad Moderna de nuestra historia. Razones de método, que no es útil reiterar ahora, me aconsejaban limitar el problema a ese período, el mejor conocido de la historia europea, a fin de precisar más fácilmente el diagnóstico de nuestra debilidad. Luego, mayor estudio y reflexión me han enseñado que la decadencia española no fue menor en la Edad Media que en la Moderna y Contemporánea. Ha habido algún momento de suficiente salud; hasta hubo horas de esplendor y de gloria universal; pero siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal. Venimos, pues, a la conclusión de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia.

Pero es absurdo detenerse en semejante conclusión. Porque decadencia es un concepto relativo a un estado de salud, y si España no ha tenido nunca salud —ya veremos que su hora mejor tampoco fue saludable—, no cabe decir que ha decaído.

¿No es esto un juego de palabras? Yo creo que no. Si se habla de decadencia, como si se habla de enfermedad, tenderemos a buscar las causas de ella en acontecimientos, en desventuras sobrevenidas a quien las padece. Buscaremos el origen del mal fuera del sujeto paciente. Pero si nos convencemos de que éste no fué nunca sano, renunciaremos a hablar de decadencia y a inquirir sus causas; en vez de ello, hablaremos de defectos de constitución, de insuficiencias originarias, nativas, y este nuevo diagnóstico nos llevará a buscar causas de muy otra índole, a saber: no externas al sujeto, sino íntimas, constitucionales.

Este es el valor que tiene para mí transferir toda la cuestión de la Edad Moderna a la Edad Media, época en que España se consti-

tuye. Y si yo gozase de alguna autoridad sobre los jóvenes capaces de dedicarse a la investigación histórica, me permitiría recomendarles que dejasen de andar por las ramas y estudiasen los siglos medios y la generación de España. Todas las explicaciones que se han dado de su decadencia no resisten cinco minutos del más tosco análisis. Y es natural, porque mal puede darse con la causa de una decadencia cuando esta decadencia no ha existido.

El secreto de los grandes problemas españoles está en la Edad Media. Acercándonos a ella corregimos el error de suponer que sólo en los últimos siglos ha decaído la vitalidad de nuestro pueblo, pero que fué en los comienzos de su historia tan enérgico y capaz como cualquiera otra raza continental. Ensaye quien quiera la lectura paralela de nuestras crónicas medievales y de las francesas. La comparación le hará ver con ejemplar evidencia que, poco más o menos, la misma distancia hoy notoria entre la vida española y la francesa existía ya entonces.

Para el cronista francés y los hombres de que nos habla, es el mundo una realidad espléndida dotada de facetas innumerables: a todas ellas hacen frente con una sensibilidad no menos múltiple. Hay fe y duda, briosa guerra, genial ambición, curiosidad de intelecto, sensual complacencia: se corteja a la mujer, se sonríe a la flor, se trucida el enemigo y se goza del bosque y de la pradera. Por el contrario, en la crónica española suele reducirse la vida a un repertorio escasísimo de incitaciones y reacciones.

Pero dejemos esto. En el índice de pensamientos que es este ensayo, yo me proponía tan sólo subrayar uno de los defectos más graves y permanentes de nuestra raza: la ausencia de una minoría selecta, suficiente en número y calidad. Ahora bien, la caquexia del feudalismo español significa que esa ausencia fué inicial, que los «mejores» faltaron ya en la hora augural de nuestra génesis, que nuestra nacionalidad, en suma, tuvo una embriogenia defectuosa.

La mejor comprobación que puede recibir una idea es que sirva para explicar, además de la regla, la excepción. La escasez y debilidad de los «señores» explica la carencia de vigor que aqueja a nuestra Edad Media. Pues bien, ella misma, sin añadidura, explica también nuestra sobra de vigor de 1480 a 1600, el gran siglo de España.

Siempre ha sorprendido que del estado miserable en que nuestro pueblo se hallaba hacia 1450 se pase, en cincuenta años o pocos más, a una prepotencia desconocida en el mundo nuevo y sólo comparable a la de Roma en el antiguo. ¿Brotó de súbito en España una poderosa floración de cultura? ¿Se improvisó en tan breve

período una nueva civilización con técnicas poderosas e insospechadas? Nada de esto. Entre 1450 y 1500 sólo un hecho nuevo de importancia acontece: la unificación peninsular.

Tuvo España el honor de ser la primera nacionalidad que logra ser una, que concentra en el puño de un rey todas sus energías y capacidades. Esto basta para hacer comprensible su inmediato engrandecimiento. La unidad es un aparato formidable, que por sí mismo, y aun siendo muy débil quien lo maneja, hace posible las grandes empresas. Mientras el pluralismo feudal mantenía desparramado el poder de Francia, de Inglaterra, de Alemania, y un atomismo municipal disociaba a Italia, España se convierte en un cuerpo compacto y elástico.

Mas con la misma subitaneidad que la ascensión de nuestro pueblo en 1500, se produce su descenso en 1600. La unidad obró como una inyección de artificial plenitud, pero no fué un síntoma de vital poderío. Al contrario: la unidad se hizo tan pronto porque España era débil, porque faltaba un fuerte pluralismo sustentado por grandes personalidades de estilo feudal. El hecho, en cambio, de que todavía en pleno siglo XVII sacudan el cuerpo de Francia los magníficos estremecimientos de la Fronda, lejos de ser un síntoma morboso, descubre los tesoros de vitalidad aún intactos que el francés conservaba del franco.

Convendría, pues, invertir la valoración habitual. La falta de feudalismo, que se estimó salud, fue una desgracia para España; y la pronta unidad nacional, que parecía un glorioso signo, fue propiamente la consecuencia del anterior desmedramiento.

Con el primer siglo de unidad peninsular coincide el comienzo de la colonización americana. Aún no sabemos lo que sustancialmente fue este maravilloso acontecimiento. Yo no conozco ni siquiera un intento de reconstruir sus caracteres esenciales. La poca atención que se le ha dedicado fue absorbida por la Conquista, que es sólo su preludio. Pero lo importante, lo maravilloso, no fue la Conquista —sin que yo pretenda mermar a ésta su dramática gracia—: lo importante, lo maravilloso, fue la colonización. A pesar de nuestra ignorancia sobre ella, nadie puede negar sus dimensiones como hecho histórico de alta cuantía. Para mí, es evidente que se trata de lo único verdadera, sustantivamente grande que ha hecho España. ¡Cosa peregrina! Basta acercarse un poco al gigantesco suceso, aun renunciando a perescrutar su fondo secreto, para advertir que *la colonización española de América fue una obra popular*. La colonización inglesa es ejecutada por minorías selectas y poderosas.

Desde luego toman en su mano la empresa grandes Compañías. Los «señores» ingleses habían sido los primeros en abandonar el exclusivo oficio de la guerra y aceptar como faenas nobles el comercio y la industria. En Inglaterra, el espíritu audaz del feudalismo acertó muy pronto a desplazarse hacia otras empresas menos bélicas y, como Sombart ha mostrado, contribuyó grandemente a crear el moderno capitalismo. La empresa guerrera se transforma en empresa industrial, y el paladín, en empresario. La mutación se comprende fácilmente: durante la Edad Media era Inglaterra un país muy pobre. El «señor» feudal tenía periódicamente que caer sobre el continente en busca de botín. Cuando éste se consumía, a la hora de comer, la dama del feudal le hacía servir en una bandeja una espuela. Ya sabía el caballero lo que esto significaba: despensa vacía. Calzaba la espuela y saltaba a Francia, tierra ubérrima.

La colonización inglesa fue la acción reflexiva de minorías, bien en consorcios económicos, bien por secesión de un grupo selecto que busca tierras donde servir mejor a Dios. En la española, es el «pueblo» quien directamente, sin propósitos conscientes, sin directores, sin táctica deliberada, engendra otros pueblos. Grandeza y miseria de nuestra colonización vienen ambas de aquí. Nuestro «pueblo» hizo todo lo que tenía que hacer: pobló, cultivó, cantó, gimió, amó. Pero no podía dar a las naciones que engendraba lo que no tenía: disciplina superior, cultura vivaz, civilización progresiva.

Creo que ahora se entenderá mejor lo que antes he dicho: en España lo ha hecho todo el «pueblo», y lo que no ha hecho el «pueblo», se ha quedado sin hacer. Pero una nación no puede ser sólo «pueblo»: necesita una minoría egregia, como un cuerpo vivo no es sólo músculo, sino, además, ganglio nervioso y centro cerebral.

La ausencia de los «mejores», o, cuando menos, su escasez, actúa sobre toda nuestra historia y ha impedido que seamos nunca una nación suficientemente normal, como lo han sido las demás nacidas de parejas condiciones. Ni extrañe que yo atribuya a una ausencia, por tanto, a lo que es tan sólo una negación, un poder de actuación positiva. Nietzsche sostenía, con razón, que en nuestra vida influyen, no sólo las cosas que nos pasan, sino también, y acaso más, las que no nos pasan.

En efecto: la ausencia de los «mejores» ha creado en la masa, en el «pueblo», una secular ceguera para distinguir el hombre mejor del hombre peor, de suerte que cuando en nuestra tierra aparecen individuos privilegiados, la «masa» no sabe aprovecharlos, y a menudo los aniquila.

El pretendido aliento democrático que, como se ha hecho notar reiteradamente, sopla por nuestras más viejas legislaciones y empuja el derecho consuetudinario español, es más bien puro odio y torva suspicacia frente a todo el que se presente con la ambición de valer más que la masa y, en consecuencia, de dirigirla.

Somos un pueblo «pueblo», raza agrícola, temperamento rural. Porque es el ruralismo el signo más característico de las sociedades sin minoría eminente. Cuando se atraviesan los Pirineos y se ingresa en España, se tiene siempre la impresión de que se llega a un pueblo de labriegos. La figura, el gesto, el repertorio de ideas y sentimientos, las virtudes y los vicios son típicamente rurales. En Sevilla, ciudad de tres mil años, apenas si se encuentran por la calle más que fisonomías de campesinos. Podréis distinguir entre el campesino rico y el campesino pobre, pero echaréis de menos ese afinamiento de rasgos que la urbanización, mediante aguda labor selectiva, debía haber fijado en sus pobladores, creando en ellos un tipo de hombre producto condigno de una ciudad tres veces milenaria.

Hay pueblos que se quedan por siempre en ese estadio elemental de la evolución que es la aldea. Podrá ésta contener un enorme vecindario, pero su espíritu será siempre labriego. Pasarán por ella los siglos sin perturbarla ni estremecerla. No participará en las grandes luchas históricas. Entre siembra y recolección o análogas tareas vivirá eternamente, prisionera en el ciclo siempre idéntico de su destino vegetativo.

Así existen en el Sudán ciudades de hasta doscientos mil habitantes —Kano, Bida, por ejemplo—, las cuales arrastran inmutables su existencia rural desde cientos y cientos de años.

Hay pueblos labriegos, *fellahs*, *mujiks*...; es decir, pueblos sin «aristocracia». No quiero decir con esto que deba considerarse a España como un pueblo irremediablemente *fellahizado*. Mejor o peor, ha intervenido en la historia del mundo y pertenece a la grey de naciones occidentales que han hecho el más sublime ensayo de gobierno universal. Pero es de alta oportunidad traer a la mente esos casos extremos de poblaciones *fellahs*, porque los graves e inveterados defectos de nuestra raza han tendido siempre a hacerla derivar camino de algo semejante. Así, a fines del siglo XV se dispara súbitamente el resorte de la energía española y da nuestra nación un magnífico salto predatorio sobre el área del mundo. Dos generaciones después vuelve a caer en una inercia histórica de que no ha salido todavía, y en sus venas la sangre circula con lento pulso campesino.

7. IMPERATIVO DE SELECCIÓN

Que España no haya sido un pueblo «moderno»; que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho. Todo anuncia que la llamada «Edad Moderna» toca a su fin. Pronto un nuevo clima histórico comenzará a nutrir los destinos humanos. Por dondequiera aparecen ya las avanzadas del tiempo nuevo. Otros principios intelectuales, otro régimen sentimental inician su imperio sobre la vida humana, por lo menos sobre la vida europea. Dicho de otra manera: el juego de la existencia, individual y colectiva, va a regirse por reglas distintas, y para ganar en él la partida serán menester dotes, destrezas muy diferentes de las que en el último pasado proporcionaban el triunfo.

Si ciertos pueblos —Francia, Inglaterra— han fructificado plenamente en la Edad Moderna fue, sin duda, porque en su carácter residía una perfecta afinidad con los principios y problemas «modernos». En efecto, racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo, que mirados por el envés son los temas y tendencias universales de la Edad Moderna, son, mirados por el reverso, propensiones específicas de Francia, Inglaterra y, en parte, de Alemania. No lo han sido, en cambio, de España. Mas hoy parece que aquellos principios ideológicos y prácticos comienzan a perder su vigor de excitantes vitales, tal vez porque se ha sacado ya de ellos cuanto podían dar (1). Traerá esto consigo, irremediablemente, una depresión en la potencialidad de las grandes naciones, y los pueblos menores pueden aprovechar la coyuntura para instaurar su vida según la íntima pauta de su carácter y apetitos.

---

(1) Sin negar que se produzcan innovaciones radicales, puede decirse que los cambios históricos son principalmente cambios de perspectiva: lo que ayer ocupaba el primer plano en la atención humana, queda hoy relegado a un plano secundario, sin que por esto desaparezca totalmente. Así, de los principios «modernos» sobrevivirán muchas cosas en el futuro; pero lo decisivo es que dejarán de ser «principios», centros de la gravitación espiritual.

Las circunstancias son, pues, excelentes para que España intente rehacerse. ¿Tendrá de ello la voluntad? Yo no lo sé. La fisonomía que nuestra nación presenta a la hora en que estas páginas se escriben es esencialmente equívoca y problemática. Meditando sobre ella con lealtad y, a la par, con un poco de rigor intelectual, hallamos que puede interpretarse en dos sentidos contradictorios, optimista el uno, pesimista el otro. Esta contradicción no proviene de nuestra inteligencia o de nuestro temperamento, sino que radica en los hechos mismos: ellos son los equívocos y no nuestro juicio o sentimientos sobre ellos. Procuraré explicarme.

Cabría ordenar, según su gravedad, los males de España en tres zonas o estratos. Los errores y abusos políticos, los defectos de las formas de gobierno, el fanatismo religioso, la llamada «incultura», etcétera, ocuparían la capa somera, porque, o no son verdaderos males, o lo son sólo superficialmente. De ordinario, cuando se habla de nuestros desdichados destinos, sólo a alguna de esas causas o síntomas se alude. Yo no los miento en las páginas que preceden como no sea para negarles importancia: considero un error de perspectiva histórica atribuirles gran significación en la patología nacional.

En estrato más hondo se hallan todos esos fenómenos de disgregación que en serie ininterrumpida han llenado los últimos siglos de nuestra historia y que hoy, reducida la existencia española al ámbito peninsular, han cobrado una agudeza extrema. Bajo el nombre de «particularismo y acción directa», he procurado definir sus caracteres en la primera parte de este volumen. Esos fenómenos profundos de disociación constituyen verdaderamenre una enfermedad gravísima del cuerpo español. Pero aun así no son el mal radical. Más bien que causas son resultados.

La raíz de la descomposición nacional está, como es lógico, en el alma misma de nuestro pueblo. Puede darse el caso de que una sociedad sucumba víctima de catástrofes accidentales en las que no le toca responsabilidad alguna. Pero la norma histórica, que en el caso español se cumple, es que los pueblos degeneran por defectos íntimos. Trátese de un hombre o trátese de una nación, su destino vital depende en definitiva de cuáles sean sus sentimientos radicales y las propensiones afectivas de su carácter. De éstas habrá algunas cuya influencia se limite a poner un colorido peculiar en la historia de la raza. Así hay pueblos alegres y pueblos tristes. Mas esta tonalidad del gesto ante la existencia es, en rigor, indiferente a la salud histórica. Francia es un pueblo alegre y sano; Inglaterra, un pueblo triste, pero no menos saludable.

Hay, en cambio, tendencias sentimentales, simpatías y antipatías que influyen decisivamente en la organización histórica por referirse a las actividades mismas que crean la sociedad. Así, un pueblo que, por una perversión de sus afectos, da en odiar a toda individualidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serlo, y siendo vulgo y masa se juzga apto para prescindir de guías y regirse por sí mismo en sus ideas y en su política, en su moral y en sus gustos, causará irremediablemente su propia degeneración. En mi entender, es España un lamentable ejemplo de esta perversión. Todavía, si la raza o razas peninsulares hubiesen producido gran número de personalidades eminentes, con genialidad contemplativa o práctica, es posible que tal abundancia hubiera bastado a contrapesar la indocilidad de las masas. Pero no ha sido así, y éstas, entregadas a una perpetua subversión vital —mucho más amplia y grave que la política— desde hace siglos no hacen sino deshacer, desarticular, desmoronar, triturar la estructura nacional. En lugar de que la colectividad, aspirando hacia los ejemplares, mejorase en cada generación el tipo del hombre español, lo ha ido desmedrando, y fue cada día más tosco, menos alerta, dueño de menores energías, entusiasmos y arrestos, hasta llegar a una pavorosa desvitalización. La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos —he ahí la raíz verdadera del gran fracaso hispánico.

Será inútil hacerse ilusiones eludiendo la claridad del problema y dándole vagorosas formas. Si España quiere corregir su suerte, lanzarse de nuevo a una ascensión histórica, gloriosamente impulsada por una gigantesca voluntad de futuro, tiene que curar en lo más hondo de sí misma esa radical perversión de los instintos sociales.

Pero, como en estas páginas queda dicho, las masas, una vez movilizadas en sentido subversivo contra las minorías selectas, no oyen a quien les predica normas de disciplina. Es preciso que fracasen totalmente para que en sus propias carnes laceradas aprendan lo que no quieren oír. Hay, pues, un momento en que las épocas de disolución, las edades *Kitra*, hacen crisis en el corazón mismo de las multitudes. El odio a los mejores parece agotarse como fuente maligna, y empieza a brotar un nuevo hontanar afectivo de amor a la jerarquía, a las faenas constructoras y a los hombres egregios capaces de dirigirlas.

¿Han llegado a este punto de espontáneo arrepentimiento las masas españolas? ¿Se inicia en ellas, aunque sea débilmente, subterráneamente, la conciencia clara de su propia ineptitud y el generoso

afán de suscitar minorías excelentes, hombres ejemplares? Quien mire hoy serenamente el paisaje moral de España hallará, sin duda, algunos síntomas que cabe interpretar en este favorable sentido, pero tan esporádicos y débiles, que no es posible en ellos asentar la esperanza. Podrá dentro de unos meses o de unos años variar el cariz espiritual de España, mas en la hora que transcurre sus manifestaciones permiten lo mismo suponer que el estado de invertebración rebelde, de dislocación, va a prolongarse indefinidamente, o que, por el contrario, se va a producir una conversión radical de los sentimientos en una dirección afirmativa, creadora, ascendente.

En el primer caso, la publicación de estas páginas resultará inútil, pero no dañina; ni serán entendidas ni atendidas. En el segundo, pueden rendir algún provecho, porque el nuevo estado de espíritu, todavía germinal y confuso, se encontrará en ellas definido, aclarado y como subrayado.

Cambios políticos, mutación en las formas del gobierno, leyes novísimas, todo será perfectamente ineficaz si el temperamento del español medio no hace un viraje sobre sí mismo y convierte su moralidad.

Por el contrario, creo que si esta conversión se produce puede España en breve tiempo restaurarse gloriosamente, porque la sazón histórica es inmejorable.

¿Cuál es, pues, la condición suma? El reconocimiento de que *la misión de las masas no es otra que seguir a los mejores*, en vez de pretender suplantarlos. Y esto en todo orden y porción de la vida. Donde menos importaría la indocilidad de las masas es en política, por la sencilla razón de que lo político no es más que el cauce por donde fluyen las realidades sustantivas del espíritu nacional. Si éste se halla bien disciplinado en todo lo demás, poco daño pueden causar sus insumisiones políticas.

Donde más importa que la masa se sepa masa y, por tanto, sienta el deseo de dejarse influir, de aprender, de perfeccionarse, es en los órdenes más cotidianos de la vida, en su manera de pensar sobre las cosas de que se habla en las tertulias y se lee en los periódicos, en los sentimientos con que se afrontan las situaciones más vulgares de la existencia.

En España ha llegado a triunfar en absoluto el más chabacano aburguesamiento. Lo mismo en las clases elevadas que en las ínfimas rigen indiscutidas e indiscutibles normas de una atroz trivialidad, de un devastador filisteísmo. Es curioso presenciar cómo en todo ins-

tante y ocasión la masa de los torpes aplasta cualquier intento de mayor fineza.

Advirtamos, por ejemplo, lo que acontece en las conversaciones españolas. Y, ante todo, no extrañe que más de una vez se aluda en este volumen a las conversaciones, tributándoles una alta consideración. ¿Por ventura se cree que es más importante la actividad electoral? Sin embargo, bien claro está que las elecciones son, a la postre, mera consecuencia de lo que se parle y de cómo se parle en un país. Es la conversación el instrumento socializador por excelencia, y en su estilo vienen a reflejarse las capacidades de la raza. Debo decir que la primera orientación hacia las ideas que este ensayo formula vino a mí reflexionando sobre el contenido y el régimen de las conversaciones castizas. Goethe observó que entre los fenómenos de la naturaleza hay algunos, tal vez de humilde semblante, donde aquélla descubre el secreto de sus leyes. Son como fenómenos modelos que aclaran el misterio de otros muchos, menos puros o más complejos. Goethe los llamó *protofenómenos*. Pues bien: la conversación es un protofenómeno de la historia.

Siempre que en Francia o Alemania he asistido a una reunión donde se hallase alguna persona de egregia inteligencia, he notado que las demás se esforzaban en elevarse hasta el nivel de aquélla. Había un tácito y previo reconocimiento de que la persona mejor dotada tenía un juicio más certero y dominante sobre las cosas. En cambio, siempre he advertido con pavor que en las tertulias españolas —y me refiero a las clases superiores, sobre todo a la alta burguesía, que ha dado siempre el tono a nuestra vida nacional— acontecía lo contrario. Cuando por azar tomaba parte en ellas un hombre inteligente, yo veía que acababa por no saber dónde meterse, como avergonzado de sí mismo. Aquellas damas y aquellos varones burgueses asentaban con tal firmeza e indubitabilidad sus continuas necedades, se hallaban tan sólidamente instalados en sus inexpugnables ignorancias, que la menor palabra aguda, precisa o siquiera elegante sonaba a algo absurdo y hasta descortés. Y es que la burguesía española no admite la posibilidad de que existan modos de pensar superiores a los suyos ni que haya hombres de rango intelectual y moral más alto que el que ellos dan a su estólida existencia. De este modo se ha ido estrechando y rebajando el contenido espiritual del alma española, hasta el punto de que nuestra vida entera parece hecha a la medida de las cabezas y de la sensibilidad que usan las señoras burguesas, y cuanto trascienda de tan angosta órbita toma un aire revolucionario, aventurado o grotesco.

Yo espero que en este punto se comporten las nuevas generaciones con la mayor intransigencia. Urge remontar la tonalidad ambiente de las conversaciones, del trato social y de las costumbres hasta un grado incompatible con el cerebro de las señoras burguesas.

Si España quiere resucitar es preciso que se apodere de ella un formidable apetito de todas las perfecciones. La gran desdicha de la historia española ha sido la carencia de minorías egregías y el imperio imperturbado de las masas. Por lo mismo, de hoy en adelante, un imperativo debiera gobernar los espíritus y orientar las voluntades: el imperativo de selección.

Porque no existe otro medio de purificación y mejoramiento étnicos que ese eterno instrumento de una voluntad operando selectivamente. Usando de ella como de un cincel, hay que ponerse a forjar un nuevo tipo de hombre español.

No basta con mejoras políticas: es imprescindible una labor mucho más profunda que produzca el afinamiento de la raza.

Mas este asunto debe quedar aquí intacto para que lo meditemos en otro ensayo de ensayo.

ARTÍCULOS

(1923)

PEDAGOGÍA Y ANACRONISMO

SEGÚN oigo, es Kerschensteiner uno de los pedagogos más eminentes de la hora que corre. Sin embargo, me encuentro con que para el señor Kerschensteiner el fin general de la educación es educar ciudadanos útiles, en cuanto han de servir a los fines de un Estado determinado y a los de la humanidad (1). Yo no concibo cómo un hombre de tan excelente criterio puede decir una cosa así. Ello da medida del descuido en que andan las ideas pedagógicas de nuestro tiempo. Esta trivialidad procede de múltiples causas; pero una de ellas es más fácil de definir que las demás y, en cierta manera, las resume todas. Me refiero al anacronismo constitucional que suele padecer el pensamiento pedagógico.

La pedagogía no es sino la aplicación a los problemas educativos de una manera de pensar y sentir sobre el mundo, digamos, de una filosofía. Nada importa a la cuestión que esta filosofía sea un sistema científico rigoroso o una ideología difusa. El dato importante está en que el pedagogo no ha sido casi nunca el filósofo de su pedagogía.

El pedagogo que escribe un libro en 1922 no fundamenta éste en las ideas filosóficas de 1922. Como él no es creador de las nuevas ideas y emociones que van a dominar mañana el espíritu colectivo, se ha contentado con recibir la filosofía de sus maestros, por tanto, de una generación anterior. En efecto, la pedagogía escrita en 1922 se nutre de la filosofía de 1890. Pero como además hace falta una larga campaña para que las ideas impresas en el libro lleguen a infor-

(1) Kerschensteiner: *Begriff der Arbeitsschule,* 1922.

mar las leyes y la vida escolar, resulta que la doctrina de 1922 no empieza a ser vigente en las escuelas hasta 1940. Con lo cual venimos a la grotesca situación de que los niños de 1940 son educados conforme a las ideas y sentimientos de 1890, y que la Escuela, cuya pretensión es precisamente organizar el porvenir, vive de continuo retrasada dos generaciones.

La frase de Kerschensteiner citada hace un momento es un buen ejemplo de este anacronismo. En 1890 regía el alma europea una interpretación política de la historia y del hombre. Se pensaba todavía, con Kant y con Hegel, con Comte y Stuart Mill, que la existencia humana, a lo largo de los siglos, había sido como una preparación para la conquista de la libertad política y de un cierto orden jurídico que se denomina Estado. Pero hace ya un cuarto de siglo que esta manera de pensar inició su reflujo, y hoy sólo insisten en ella los rezagados, muy especialmente los rezagados típicos de nuestro tiempo, que son los políticos «izquierdistas». No creo que exista hoy en Europa ninguna cabeza «actual» a quien no produzca un efecto cómico que del gigantesco hecho humano se destaque como lo más importante, lo más valioso, el enteco atributo de la ciudadanía. Los pedagogos que quieran lealmente colocarse a la altura de los tiempos necesitan hacerse cargo de la formidable ampliación de horizontes lograda en los últimos decenios. Bajo una perspectiva de lontananzas mucho mayores cobra la evolución histórica del hombre un aspecto muy diferente del que tenía en la pasada centuria. El Estado moderno y aun el *ideal* del Estado moderno, que parecía a nuestros abuelos una forma definitiva, conclusión del paisaje histórico, aparece hoy como uno de tantos gestos momentáneos destinados a disolverse en el proceso incesante de la vitalidad humana. Se impone hoy de tal modo a nuestra mirada el carácter cósmico de la historia y del hombre, que cuanto acaece en la dimensión política tiene sólo una significación superficial.

Por esta razón, quien pese bien el sentido de las palabras «educación del hombre», no puede menos de soltar una carcajada cuando lee que el *fin* de la educación, nada menos que el *fin*, es educar ciudadanos. Sería como decir, con otras palabras, que el fin de la educación es enseñar a los hombres a usar el paraguas. ¡Ciudadano! ¿Y todo lo demás que el hombre es mucho más profundamente que ciudadano, más permanentemente? ¿Quién no advierte el increíble error de perspectiva que esa doctrina pedagógica comete?

Esta manera de pensar, además de errónea, me parece de una modestia excesiva. Se supone que la pedagogía debe adaptarse a la polí-

tica, con lo cual, entre otras cosas, nos sometemos a un nuevo factor de anacronismo. Cuando se considera que es fin de la educación hacer de los niños ciudadanos útiles para los fines de un Estado determinado, se olvida que mañana, al ser hombres los niños, el Estado para el cual se los educó ha cambiado. Se les educa para ayer, no para mañana. Bien lo advierten ahora las inteligencias mejores de Alemania. Una generación educada para un Estado imperial, regido por príncipes autoritarios tradicionales, se ve obligada a vivir en un Estado democrático parlamentario.

No pretendo con esto negar que la educación haya de tener en cuenta que el niño de hoy va a ser mañana ciudadano o, en términos menos circunstanciales, elemento activo de una comunidad histórica determinada. Pero de esto a definir el *fin* de la educación como fabricación de ciudadanos hay un buen trecho. Y no basta ampliar la idea, como hace Kerschensteiner hablando de los fines de la humanidad, porque se entrevé desde luego que los fines aludidos son también políticos, bien que vagamente internacionales.

Yo espero que nuestro siglo reobre contra este empequeñecimiento de la obra educativa. Viene en Europa una ejemplar desvalorización de todo lo político. De hallarse en el primer plano de las preocupaciones humanas, pasará a rango y término más humildes. Y a todo el mundo parecerá evidente que es la política quien debe adaptarse a la pedagogía, la cual conquistará sus fines propios y sublimes. Cosa, por cierto, que ya Platón soñó.

Revista de Pedagogía. Enero de 1923.

FE DE ERRATAS

La indisciplina que impera en la convivencia intelectual de los escritores españoles, no sólo hace imposible todo serio intento de polémica, pero ni siquiera invita a las más sobrias rectificaciones. Sin embargo, yo quisiera atreverme esta vez a corregir unas erratas que aparecieron ayer en *El Sol*.

En un artículo que va firmado con el seudónimo «Sancho Quijano», se cita esta frase de Azorín: «Hoy se alza una nación pujante frente a un Estado caduco y corrompido.» A continuación se añade:

«En forma quizá algo diferente, vuelve, pues, a la circulación aquella teoría de la España oficial frente a la España real que lanzó José Ortega y Gasset en su famoso discurso de la Comedia. O mucho me equivoco, o José Ortega y Gasset ha abandonado de entonces acá su propia doctrina. Modesto soldado de filas en aquella cruzada, y creyente entonces en el dogma que la inspiraba, sé en demasía el dolor, no por gradual y lento menos agudo, que ha debido costar a su definidor el ver desmentidos por los hechos crueles un mito tan halagüeño y henchido de esperanzas.»

La conferencia a que se alude en este párrafo fue pronunciada en 1914. Pocos días después se publicó en un folleto. De éste transcribo las líneas siguientes:

«Yo no digo que estas corrientes de la vitalidad nacional sean muy vigorosas (dentro de poco veremos que no lo son), pero robustas o débiles, son las únicas fuentes de energía y posible renacer. Lo que sí afirmo es que todos esos organismos de nuestra sociedad —que van del Parlamento al periódico y de la escuela rural a la Universidad—, todo eso que, aunándolo en un nombre, llamaremos la España oficial, es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido, que queda en pie por el equilibrio material de su mole, como dicen que después de muertos continúan en pie los elefantes» (1).

(1) *Obras Completas*, tomo I, pág. 272.

«Y entonces sobreviene lo que hoy en nuestra nación presenciamos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas; *una España oficial*, que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, *una España vital*, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia» (1).

«En esto es menester que hablemos con toda claridad. No nos entendemos la España oficial y la España nueva, que, repito, será modesta, será pequeña, será pobre, pero que es otra cosa que aquélla; no nos entendemos. Una misma palabra pronunciada por unos o por otros significa cosas distintas, porque va, por decirlo así transida de emociones antagónicas» (2).

Pero ¿qué es esa España oficial? ¿Por ventura, el Estado, los Gobiernos, los políticos? Nada de eso.

«Toda una España —con sus gobernantes y sus gobernados—, con sus abusos y con sus usos, está acabando de morir» (3).

«Es más: si el Estado español fuera el que se hallara enfermo por errores de esto que se ha llamado política, entonces, probablemente, no tendríamos por qué considerarnos obligados moralmente a servir en la vida pública. Lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la substancia nacional, y que, por lo tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional, porque es éste un problema histórico. Por tanto, esta nueva política tiene que tener conciencia de sí misma y comprender que no puede reducirse a unos cuantos ratos de frívola peroración ni a unos cuantos asuntos jurídicos, sino que *la nueva política tiene que ser toda una actitud histórica*. Esta es una diferencia esencial» (4).

«Esto de que con tanta insistencia aparezcan, no sólo en mis palabras, que es lo de menos, sino en el fondo de las conciencias de esa España no oficial, el término y la idea de la vitalidad nacional..., es la convicción de que hay motivos para que sea de especial urgencia entender por política el conjunto de labores cuyo fin sea el aumento del pulso vital de España, especialmente aquellas que signifiquen el violento acoso de esta raza, valetudinaria hacia una enérgica existencia.

(1) *Obras Completas*, tomo I, pág. 273.
(2) Idem, tomo I, pág. 273.
(3) Idem, tomo I, pág. 275.
(4) Idem, tomo I, pág. 276. (Subrayado en el texto original.)

«La lealtad puede decirse que es el camino más corto entre dos corazones, y yo ahora no hago sino dirigirme al fondo leal de los vuestros y preguntaros si allá, en ese fondo insobornable que no se deja desorientar nunca por completo, al comparar la época actual con la que queda... del otro lado del 98, no notáis que es característica de la actual la sospecha recia y trágica de que no ha sido sólo éste o el otro Gobierno, tal institución o tal otra, quien ha llegado por sus errores y sus faltas a desvirtuar la energía nacional al punto a que ha llegado; y estoy seguro de que en ese fondo leal de vosotros a que antes me refería, si recordáis lo que os pasara siempre que hayáis pensado en un tema político con un poco de atención, habréis sorprendido en vosotros la sospecha previa de que las soluciones políticas no son bastantes; de que, bajo las presentes o posibles texturas legales, la raza se halla como exánime; de que no se puede contar, por lo menos de antemano, y como han contado y cuentan otros pueblos, con una abundancia de energías que sólo aguardan cauce, que sólo le quedan como unos hilillos de vitalidad histórica, y de que, por tanto, toda solución meramente política es insuficiente.

»Por esta trágica convicción, señores, nos preocupa tanto afirmar la necesidad de anteponer el salvamento de nuestra vida étnica a toda jurídica delicadeza, porque estamos en el fondo convencidos de que tenemos muy poca vida, de que urge acudir a salvar esos últimos restos de potencialidad española» (1).

No pretendo ahora juzgar si la opinión de Azorín es acertada o errónea. Pero esas líneas que copio hacen evidente que su opinión nada tiene que ver con la mía; a lo sumo, serían contradictorias.

No he logrado, pues, en este triste asunto variar de criterio. Llevo unos quince años reiterando mi adhesión a él en exposiciones subsecuentes, que procuro dotar de progresiva exactitud. Todo ha sido inútil, según se ve, y, al cabo del tiempo, «Sancho Quijano» me atribuye una idea perfectamente opuesta.

Sirva al lector de menudo ejemplo, que le permita entrever el mar proceloso y absurdo donde se ve forzado a bogar el escritor resuelto a dar a su pensamiento coherencia, rigor y continuidad.

Ni los hechos crueles han desmentido mis previsiones de 1914 —antes bien, las han seguido al hilo con terrible docilidad— ni aquí hay otro mito que «Sancho Quijano».

El Sol, 25 de marzo de 1923.

---

(1) *Obras Completas*, tomo I, págs. 278 y 279.

NUEVA FE DE ERRATAS

«SANCHO Quijano» rectifica con escasez y se ratifica con exceso. Esta actitud no puede sorprenderme, y no pretendí un momento con mi nota anterior modificar de una manera apreciable su posición, que, desde luego, he supuesto inconmovible. Yo me contentaba con dirigirme al lector, y renunciando a todo razonamiento suasorio, le presentaba lealmente junto a un texto de «Sancho Quijano» otros viejos textos míos a fin de que pudiese él, no «Sancho Quijano», ejecutar las rectificaciones oportunas. No tenía el caso otro interés que servir como ejemplo de la anarquía y liviandad reinantes en la república intelectual, pues resultaba que «Sancho Quijano» combatía una supuesta tesis mía de 1914 con otra suya de 1923, y la verdad era que esta idea suya de 1923 coincidía con la auténtica opinión mía de 1914. Por muy habituado que se esté a los malos usos de la sociedad literaria, desazona siempre un poco ver que le arrojan a uno en calidad de proyectil lo que constituye precisamente nuestro propio pensamiento.

El artículo de «Sancho Quijano» censuraba las doctrinas en que se opone a una imaginaria nación pujante un Estado corrupto; doctrinas que suelen resumirse vulgarmente en echar la culpa de los males patrios a la perversidad de los políticos. Ahora bien, la oposición a semejantes doctrinas era —según los textos que reproduje— el motivo central de mi conferencia «Vieja y nueva política», a que «Sancho Quijano» indebidamente aludía. No voy ahora a insistir sobre la cuestión. El lector se fatigaría sin beneficio, y yo tendría que ocuparme en comentar los términos de «España oficial» y «España vital», elegidos entonces para condensar las intenciones de

una propaganda política y que, por si mismos, no me interesan nada Sólo me importaba, pues, restaurar textualmente la autenticidad de una opinión expuesta nueve años hace. En cambio, no me urge mucho desvirtuar los juicios que a «Sancho Quijano» merezca mi manera de pensar.

El motivo de esta falta de urgencia no me parece arbitrario. «Sancho Quijano» no tiene obligación de conocer mis pensamientos. Pero si no los conoce, tiene obligación de no permitirse opinar sobre ellos. De otro modo, cada paso que dé será una nueva prueba de la ligereza con que entra en las cuestiones. Así, en su nuevo artículo comete otra transgresión, aún más sorprendente que la primera.

Con cierto tono de «magister» descubre en mis ideas sobre España un error fundamental: «el desconocimiento del hecho más elemental de la realidad española». No se trata, pues, de una friolera.

¿Cuál es este error que ha escapado a mi roma mirada, pero no a la suprema perspicacia de «Sancho Quijano»? Helo aquí:

«Enunciemos primero este hecho. La vida pública española de hoy es trasunto fiel de la vida pública española de siempre. Salvo lo superficial y contingente, en nada difieren nuestras costumbres públicas de las de todas las épocas de nuestra historia. Por una necesidad de redención, cuya íntima sensación conozco como el que más, hemos ido acostumbrándonos numerosos españoles a la idea de que esta corrupción, este desorden, esta anarquía, esta falta de solidaridad social y de aptitud para lo colectivo son tan sólo transitorias y anormales; algo así como una enfermedad que curar, un problema que resolver. De aquí el mito de la revolución, paralelo al de la lotería, que son los dos Santos Advenimientos en cuya esperanza viven la mayoría de los españoles.»

En 1921 publiqué en *El Sol* unos folletones, que aparecieron luego en libro, reunidos bajo el título «España invertebrada.» En este volumen se dice lo siguiente:

«La anormalidad de la historia española ha sido demasiado permanente para que obedezca a causas accidentales. Hace cincuenta años se pensaba que la decadencia nacional venía sólo de unos lustros atrás. Costa y su generación comenzaron a entrever que la decadencia tenía dos siglos de fecha. Va para quince años, cuando yo comenzaba a meditar sobre estos asuntos, intenté mostrar que la decadencia se extendía a toda la Edad Moderna de nuestra historia. Razones de método, que no es útil reiterar ahora, me aconsejaban limitar el problema a este período, el mejor conocido de la historia europea, a fin de precisar más fácilmente el diagnóstico de nuestra

debilidad. Luego, mayor estudio y reflexión me han enseñado que la decadencia española no fue menor en la Edad Media que en la Edad Moderna y Contemporánea. Ha habido algún momento de aparente salud; hasta hubo horas de esplendor y de gloria universal; pero siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal. Venimos, pues, a la conclusión de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia. Pero es absurdo detenerse en semejante conclusión. Porque decadencia es un concepto relativo a un estado de salud, y si España no ha tenido nunca salud —ya veremos que su hora mejor tampoco fue favorable—, no cabe decir que ha decaído.

«¿No es esto un juego de palabras?» Yo creo que sí. Si se habla de decadencia, como si se habla de enfermedad, tenderemos a buscar las causas de ella en acontecimientos, en desventuras sobrevenidas a quien las padece. Buscaremos el origen del mal fuera del sujeto paciente. Pero si nos convencemos de que éste no fue nunca sano, renunciaremos a hablar de decadencia y a inquirir sus causas; en vez de ello, hablaremos de defectos de constitución, de insuficiencias originarias, nativas, y este nuevo diagnóstico nos llevará a buscar causas de muy otra índole, a saber: no externas al sujeto, sino íntimas, constitucionales.»

Por lo que hace a esa supuesta fe en el mito de la revolución, —«Sancho Quijano» tiene una afición desmesurada a los mitos—, véase lo que yo escribí en *El Sol* hacia julio de 1922:

«Así, considero que es un deber oponerse a la idea, avecindada en casi todas las cabezas españolas, de que los gobernados somos mejores que los gobernantes; los electores, que los elegidos; la nación, que el Parlamento. No se trata, claro está, de esta o la otra individualidad señera, sino que más bien habría de compararse la clase en junto de los políticos con las demás clases o gremios nacionales. Dígase cuál de ellas es superior en dotes y virtudes a la de los políticos. Difícil será encontrarla. Y es natural. Si existiese, hace mucho que ella sería la directora de los destinos públicos. No nos hagamos ilusiones; ni el noble, ni el militar, ni el industrial, ni el propietario, ni el obrero tienen nada que echar en cara al político. Ni son más inteligentes ni más generosos que él.

»Por este motivo deberíamos acostumbrarnos, cuando se trata de la vida política española, esto es, de España como Estado, a restar cuanto se refiere a los defectos de España como sociedad, como pueblo, como raza. Aun en el caso mejor, la política tendrá que

mantenerse dentro del límite marcado a las capacidades morales e intelectuales de nuestra sociedad. ¡Bueno fuera que siendo lo que somos los españoles, nuestros representantes fuesen genios y santos! Equivale, pues, a desviar perniciosamente la atención de las masas nacionales ponerse ante ellas a maldecir de los políticos, dando a entender que hay otra casta de hombres maravillosos, a quienes la perversidad de los parlamentarios no deja conquistar el Poder.

»Algunas veces ha acontecido, en efecto, que una nación dotada de una excelente minoría, caía presa de unos forajidos. En tales casos la tarea fue muy sencilla; bastó con levantar el pueblo contra el grupo de malvados y de necios e imponer el grupo de los honestos y perspicaces. Pero es preciso reiterar que el caso de España no es ése, sino precisamente el contrario. Aquí no es la cuestión imponer una minoría mejor, sino crearla, porque no existe. Y esa creación de hombres mejores no es principalmente faena política, sino social.»

El Sol, 25 de abril de 1923.

EL TEMA
DE
NUESTRO TIEMPO

(1923)

ADVERTENCIA AL LECTOR

La primera parte de este libro contiene la redacción, un poco ampliada, de la lección universitaria con que inauguré mi curso habitual en el ejercicio de 1921-22.

Para redactarla ahora me he servido de los apuntes minuciosos y correctísimos que tomó en el aula uno de mis oyentes, mi querido amigo D. Fernando Vela.

Al ofrecer hoy aquella lección a un público más diverso que el concurrente a la Universidad, he creído forzoso desarrollar un poco más algunos pensamientos que podían ser menos asequibles para lectores extraños al estudio filosófico. A esto se reduce la ampliación hecha sobre el texto primitivo.

Siguen varios apéndices que insisten sobre cuestiones más concretas, todas ellas conexas con la doctrina expuesta en la lección. De ellos me interesa sobre todo, el que presenta brevemente una interpretación filosófica del sentido general latente en la teoría física de Einstein. Creo que, por vez primera, se subraya aquí cierto carácter ideológico que lleva en sí esta teoría y contradice las interpretaciones que hasta ahora solían darse de ella.

1923.

NOTA A LA TERCERA EDICIÓN

Esta tercera edición va revisada. La revisión ha consistido en sustituir tres o cuatro palabras, en añadir pocas más, en colgar de algunas páginas ciertas notas al pie; pero, sobre todo, en subrayar, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo.

1934.

I

LA IDEA DE LAS GENERACIONES

Lo que más importa a un sistema científico es que sea verdadero. Pero la exposición de un sistema científico impone a éste una nueva necesidad: además de ser verdadero es preciso que sea comprendido. No me refiero ahora a las dificultades que el pensamiento abstracto, sobre todo si innova, opone a la mente, sino a la comprensión de su tendencia profunda, de su intención ideológica; pudiera decirse, de su fisonomía.

Nuestro pensamiento pretende ser verdadero; esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por tanto, falso suponer que para lograr su pretensión el pensamiento se rige exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura. Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación.

Todo ensayo filosófico atiende, pues, dos instancias: lo que las cosas son y lo que se ha pensado sobre ellas. Esta colaboración de las meditaciones precedentes le sirve, cuando menos, para evitar todo error ya cometido, y da a la sucesión de los sistemas un carácter progresivo.

Ahora bien: el pensamiento de una época puede adoptar ante lo que ha sido pensado en otras épocas dos actitudes contrapuestas —especialmente respecto al pasado inmediato, que es siempre el más eficiente, y lleva en sí infartado, encapsulado, todo el pretérito. Hay, en efecto, épocas en las cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, y

épocas que sienten el inmediato pasado como algo que es urgente reformar desde su raíz. Aquéllas son épocas de filosofía pacífica; éstas son épocas de filosofía beligerante, que aspira a destruir el pasado mediante su radical superación. Nuestra época es de este último tipo, si se entiende por «nuestra época» no la que acaba ahora, sino la que ahora empieza.

Cuando el pensamiento se ve forzado a adoptar una actitud beligerante contra el pasado inmediato, la colectividad intelectual queda escindida en dos grupos. De un lado, la gran masa mayoritaria de los que insisten en la ideología establecida; de otro, una escasa minoría de corazones de vanguardia, de almas alerta, que vislumbran a lo lejos zonas de piel aún intacta. Esta minoría vive condenada a no ser bien entendida: los gestos que en ella provoca la visión de los nuevos paisajes no pueden ser rectamente interpretados por la masa de retaguardia que avanza a su zaga y aún no ha llegado a la altitud desde la cual la *terra incognita* se otea. De aquí que la minoría de avanzada viva en una situación de peligro entre el nuevo territorio que ha de conquistar y el vulgo retardatario que hostiliza a su espalda. Mientras edifica lo nuevo, tiene que defenderse de lo viejo, manejando a un tiempo, como los reconstructores de Jerusalén, la azada y el asta.

Esta discrepancia es más honda y esencial de lo que suele creerse. Trataré de aclarar en qué sentido.

Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano. Para ello necesitamos primero advertir que esas variaciones no son de un mismo rango. Ciertos fenómenos históricos dependen de otros más profundos, que, por su parte, son independientes de aquéllos. La idea de que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística, que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro. No; el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas; dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época.

Sin embargo, cuando la variación de la sensibilidad se produce sólo en algún individuo, no tiene trascendencia histórica. Han solido disputar sobre el área de la filosofía de la historia dos tendencias, que, a mi juicio, y sin que yo pretenda ahora desarrollar la cuestión, son parejamente erróneas. Ha habido una interpretación colectivista y otra individualista de la realidad histórica. Para aquélla, el proceso sustantivo de la historia es obra de las muchedumbres difusas; para ésta, los agentes históricos son exclusivamente los individuos. El carácter activo, creador de la personalidad, es, en efecto, demasiado evidente para que pueda aceptarse la imagen colectivista dc la historia. Las masas humanas son receptivas; se limitan a oponer su favor o su resistencia a los hombres de vida personal e iniciadora. Mas, por otra parte, el individuo señero es una abstracción. Vida histórica es convivencia. La vida de la individualidad egregia consiste, precisamente, en una actuación omnímoda sobre la masa. No cabe, pues, separar los «héroes» de las masas. Se trata de una dualidad esencial al proceso histórico. La humanidad, en todos los estadios de su evolución, ha sido siempre una estructura funcional, en que los hombres más enérgicos —cualquiera que sea la forma de esta energía— han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración. Esto implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar. Un individuo absolutamente heterogéneo a la masa no produciría sobre ésta efecto alguno; su obra resbalaría sobre el cuerpo social de la época sin suscitar en él la menor reacción; por tanto, sin insertarse en el proceso general histórico. En varia medida ha acontecido esto no pocas veces, y la historia debe anotar al margen de su texto principal la biografía de esos hombres «extravagantes». Como todas las demás disciplinas biológicas, tiene la historia un departamento destinado a los monstruos: una teratología.

Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos.

Una generación es una variedad humana, en el sentido rigoroso que dan a este término los naturalistas. Los miembros de ella vienen

al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior. Dentro de ese marco de identidad pueden ser los individuos del más diverso temple, hasta el punto de que, habiendo de vivir los unos junto a los otros, a fuer de contemporáneos, se sienten a veces como antagonistas. Pero bajo la más violenta contraposición de los *pro* y los *anti* descubre fácilmente la mirada una común filigrana. Unos y otros son hombres de su tiempo, y por mucho que se diferencien, se parecen más todavía. El reaccionario y el revolucionario del siglo XIX son mucho más afines entre sí que cualquiera de ellos con cualquiera de nosotros. Y es que, blancos o negros, pertenecen a una misma especie, y en nosotros, negros o blancos, se inicia otra distinta.

Más importante que los antagonismos del *pro* y el *anti*, dentro del ámbito de una generación, es la distancia permanente entre los individuos selectos y los vulgares. Frente a las doctrinas al uso que silencian o niegan esta evidente diferencia de rango histórico entre unos y otros hombres, se sentiría uno justamente incitado a exagerarla. Sin embargo, esas mismas diferencias de talla suponen que se atribuye a los individuos un mismo punto de partida, una línea común, sobre la cual se elevan unos más, otros menos, y viene a representar el papel que el nivel del mar en topografía. Y, en efecto, *cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada. Si tomamos en su conjunto la evolución de un pueblo, cada una de sus generaciones se nos presenta como un momento de su vitalidad, como una pulsación de su potencia histórica. Y cada pulsación tiene una fisonomía peculiar, única; es un latido impermutable en la serie del pulso, como lo es cada nota en el desarrollo de una melodía. Parejamente podemos imaginar a cada generación bajo la especie de un proyectil biológico (1), lanzado al espacio en un instante preciso, con una violencia y una dirección determinadas. De una y otra participan tanto sus elementos más valiosos como los más vulgares.

Mas con todo esto, claro es, no hacemos sino construir figuras o pintar ilustraciones que nos sirven para destacar el hechó verdaderamente positivo, donde la idea de generación confirma su realidad. Es ello simplemente que las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva se encuentra ya con las formas que a la existencia

(1) Los términos «biología, biológico» se usan en este libro —cuando no se hace especial salvedad— para designar la ciencia de la vida, entendiendo por ésta una realidad con respecto a la cual las diferencias entre alma y cuerpo son secundarias.

ha dado la anterior. Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido —ideas, valoraciones, instituciones, etc.— por la antecedente; la otra, dejar fluir su propia espontaneidad. Su actitud no puede ser la misma ante lo propio que ante lo recibido. Lo hecho por otros, ejecutado, perfecto, en el sentido de concluso, se adelanta hacia nosotros con una unción particular; aparece como consagrado, y puesto que no lo hemos labrado nosotros, tendemos a creer que no ha sido obra de nadie, sino que es la realidad misma. Hay un momento en que las ideas de nuestros maestros no nos parecen opiniones de unos hombres determinados, sino la verdad misma, anónimamente descendida sobre la tierra. En cambio, nuestra sensibilidad espontánea, lo que vamos pensando y sintiendo de nuestro propio peculio, no se nos presenta nunca concluído, completo y rígido, como una cosa definitiva, sino que es una fluencia íntima de materia menos resistente. Esta desventaja queda compensada por la mayor jugosidad y adaptación a nuestro carácter, que tiene siempre lo espontáneo.

El espíritu de cada generación depende de la ecuación que esos dos ingredientes formen, de la actitud que ante cada uno de ellos adopte la mayoría de sus individuos. ¿Se entregará a lo recibido, desoyendo las íntimas voces de lo espontáneo? ¿Será fiel a éstas e indócil a la autoridad del pasado? Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas cumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos; en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva.

Este ritmo de épocas de senectud y épocas de juventud es un fenómeno tan patente a lo largo de la historia, que sorprende no hallarlo advertido por todo el mundo. La razón de esta inadvertencia está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica. Una de las más curiosas investigaciones metahistóricas consistiría en el descubrimiento de los grandes ritmos históricos. Porque hay otros no menos evidentes y fundamentales que el antedicho; por ejemplo,

el ritmo sexual. Se insinúa, en efecto, una pendulación en la historia de épocas sometidas al influjo predominante del varón a épocas subyugadas por la influencia femenina. Muchas instituciones, usos, ideas, mitos, hasta ahora inexplicados, se aclaran de manera sorprendente cuando se cae en la cuenta de que ciertas épocas han sido regidas, modeladas por la supremacía de la mujer. Pero no es ahora ocasión adecuada para internarse en esta cuestión.

II

LA PREVISIÓN DEL FUTURO

Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones, quiere decirse que cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión. Se cierne sobre ella el severo imperativo de desarrollar esos gérmenes interiores, de informar la existencia en torno según el módulo de su espontaneidad. Pero acontece que las generaciones, como los individuos, faltan a veces a su vocación y dejan su misión incumplida. Hay, en efecto, generaciones infieles a sí mismas, que defraudan la intención histórica depositada en ellas. En lugar de acometer resueltamente la tarea que les ha sido prefijada, sordas a las urgentes apelaciones de su vocación, prefieren sestear alojadas en ideas, instituciones, placeres creados por las anteriores, y que carecen de afinidad con su temperamento. Claro es que esta deserción del puesto histórico no se comete impunemente. La generación delincuente se arrastra por la existencia en perpetuo desacuerdo consigo misma, vitalmente fracasada.

Yo creo que en toda Europa, pero muy especialmente en España, es la actual una de estas generaciones desertoras. Pocas veces han vivido los hombres menos en claro consigo mismos, y acaso nunca ha soportado la humanidad tan dócilmente formas que no le son afines, supervivencias de otras generaciones que no responden a su latido íntimo. De aquí el comienzo de apatía, tan característico de nuestro tiempo; por ejemplo, en política y en arte. Nuestras instituciones, como nuestros espectáculos, son residuos anquilosados de otra edad. Ni hemos sabido romper resueltamente con esas desvirtuadas concreciones del pasado, ni tenemos posibilidad de adecuarnos a ellas.

Por ser tales circunstancias, un sistema de pensamiento como el que desde hace años expongo en esta cátedra no puede ser fácil-

mente comprendido en su intención ideológica, en su fisonomía interior. Se aspira en él, tal vez sin lograrlo, a cumplir con toda pulcritud el imperativo histórico de nuestra generación Pero nuestra generación parece obstinada radicalmente en desoír las sugestiones de nuestro común destino. He llegado por fuerza al convencimiento de que aun los mejores de ella, salvas muy contadas excepciones, no sospechan siquiera que *en nuestro tiempo la sensibilidad occidental hace un viraje, cuando menos de un cuadrante.* He aquí por qué considero necesario anticipar en esta primera lección algo de lo que, a mi juicio, constituye el tema esencial de nuestro tiempo.

¿Cómo es posible que se le desconozca tan por completo? Cuando al conversar sobre política con algún coetáneo «avanzado», «radical», «progresista» —para ponernos en el mejor caso— surge la inevitable discrepancia, piensa nuestro interlocutor que esta discrepancia sobre materias de gobierno y Estado es propiamente una divergencia política. Mas padece un error; nuestro desacuerdo político es cosa muy secundaria, y carecería por completo de importancia si no sirviese de manifestación superficial a un disenso mucho más profundo No nos separamos tanto en política como en los principios mismos del pensar y del sentir. Antes que las doctrinas del derecho constitucional, nos distancian una diferente biología, física, filosofía de la historia, ética y lógica. La posición política de tales contemporáneos es consecuencia de ciertas ideas que juntos recibimos de los que fueron nuestros maestros. Son ideas que tuvieron plena vigencia hacia 1890. ¿Por qué se han contentado con insistir en los pensamientos recibidos, a pesar de notar reiteradamente que no coinciden con su espontaneidad? Prefieren servir sin fe bajo unas banderas desteñidas, a cumplir el penoso esfuerzo de revisar los principios recibidos, poniéndolos a punto con su íntimo sentir. Lo mismo da que sean liberales o reaccionarios; en ambos casos son rezagados. El destino de nuestra generación no es ser liberal, o reaccionaria, sino precisamente desinteresarse de este anticuado dilema.

No es admisible que las personas obligadas por sus relevantes condiciones intelectuales a asumir la responsabilidad de nuestro tiempo vivan, como el vulgo, a la deriva, atenidas a las superficiales vicisitudes de cada momento, sin buscar una rigurosa y amplia orientación en los rumbos de la historia. Porque ésta no es un puro azar indócil a toda previsión. No cabe, ciertamente, predecir los hechos singulares que mañana van a acontecer; pero tampoco sería de verdadero interés pareja predicción. Es, en cambio, perfectamente posible prever el sentido típico del próximo futuro, anticipar el perfil

general de la época que sobreviene. Dicho de otra manera: acaecen en una época mil azares imprevisibles; pero ella misma no es un azar, posee una contextura fija e inequívoca. Pasa lo propio que con los destinos individuales: nadie sabe lo que le va a acontecer mañana, pero sí sabe cuál es su carácter, sus apetitos, sus energías y, por tanto cuál será el estilo de sus reacciones ante aquellos accidentes. Toda vida tiene una órbita normal preestablecida, en cuya línea pone el azar, sin desvirtuarla esencialmente, sus sinuosidades e indentaciones.

Cabe en historia la profecía. Más aún: la historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía. Cuando Schlegel dijo que el historiador es un profeta, del revés, expresó una idea tan profunda como exacta.

La interpretación de la vida que tenía el hombre antiguo, en rigor, anula la historia. Para él, la existencia consistía en un irle pasando a uno cosas. Los acontecimientos históricos eran contingencias extrínsecas que caían sucesivamente sobre tal individuo o tal pueblo. La producción de una obra genial, las crisis financieras, los cambios políticos, las guerras eran fenómenos de un mismo tipo, que podemos simbolizar en la teja que aplasta a un transeúnte. De esta suerte, el proceso histórico es una serie de peripecias sin ley, sin sentido. No es posible, por tanto, ciencia histórica, ya que ciencia sólo es posible donde existe alguna ley que pueda descubrirse, algo que tenga sentido y que, por tenerlo, pueda ser entendido.

Pero la vida no es un proceso extrínseco donde simplemente se adicionan contingencias. La vida es una serie de hechos regida por una ley. Cuando sembramos la simiente de un árbol prevemos todo el curso normal de su existencia. No podemos prever si el rayo vendrá o no a segarle con su alfanje de fuego colgado al flanco de la nube; pero sabemos que la simiente de cerezo no llevará follaje de chopo. Del mismo modo, el pueblo romano es un cierto repertorio de tendencias vitales que se van desenvolviendo en el tiempo, paso a paso. En cada estadio de este desarrollo se halla preformado el subsecuente. La vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto —individuo o pueblo—, sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor. Es, en efecto, un azar que en el siglo I antes de Jesucristo viviese un hombre con el genio singular de César. Pero lo que César hizo brillantemente con su genio singular lo hubieran hecho sin tanta brillantez ni plenitud otros diez o doce hombres, cuyos nombres conocemos. Un romano del siglo II antes de Jesucristo no podía prever el destino unipersonal que fue la vida de César, pero sí podía

profetizar que el siglo I antes de Jesucristo sería una época «cesarista». Con uno u otro nombre, el «cesarismo» era una forma genérica de vida pública que venía preparándose desde tiempo de los Gracos. Catón profetizó bien claramente los destinos de aquel futuro inmediato (1).

Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior. ¿Con qué género de necesidad —física, matemática, lógica? Nada de esto: con una necesidad coordinada a ésas, pero específica: la necesidad psicológica. La vida humana es eminentemente vida psicológica. Cuando nos cuentan que Pedro, hombre íntegro, ha matado a su vecino, y luego averiguamos que el vecino había deshonrado a la hija de Pedro, hemos comprendido suficientemente aquel acto homicida. La comprensión ha consistido en que vemos salir lo uno de lo otro, la venganza de la deshonra, en inequívoca trayectoria y con evidencia pareja a la que garantiza las verdaderas matemáticas. Pero con la misma evidencia, al saber la deshonra de la hija, pudimos predecir antes del crimen que Pedro mataría a su vecino En este caso se ve con toda claridad cómo al profetizar el futuro se hace uso de la misma operación intelectual que para comprender el pasado En ambas direcciones, hacia atrás o hacia adelante, no hacemos sino reconocer una misma curva psicológica evidente, como al hallar un trozo de acero completamos sin vacilación su forma entera. Creo, pues, que no parecerá aventurada la expresión antecedente, según la cual la ciencia histórica sólo es posible en la medida en que es posible la profecía. Cuando el sentido histórico se perfecciona, aumenta también la capacidad de previsión (2).

(1) Si alguien quiere ocuparse en reunir datos para una historia de las profecías históricas, se encontrará en seguida, sin necesidad de vastas investigaciones, con que la profecía ha sido lo normal, con que casi toda nueva etapa fue pronosticada por la anterior con pasmosa precisión. En obra próxima a publicarse reuniré algunas pruebas de esta afirmación, pero insisto en que el hecho a que me refiero es tan palmario que me sorprende no hallarlo desde siempre reconocido y subrayado.

(2) Como se advierte, esta doctrina de una posible anticipación del porvenir no tiene apenas contacto con el «profetismo histórico» que recientemente ha proclamado Oswald Spengler. Este funda su profetismo en una contemplación de las vidas históricas desde fuera de éstas, que consiste en

Pero dejando a un lado todas las cuestiones secundarias que la pulcra exposición de este pensamiento plantearía, reduzcámonos a la posibilidad de prever el inmediato futuro. ¿Cómo proceder en tal empresa?

Es evidente que el próximo futuro nace de nosotros y consiste en la prolongación de lo que en nosotros es esencial y no contingente, normal y no aleatorio. En rigor bastaría, pues, con que descendiésemos al propio corazón y, eliminando cuanto sea afán individual, privada predilección, prejuicio o deseo, prolongásemos las líneas de nuestros apetitos y tendencias esenciales hasta verlas converger en un tipo de vida. Pero yo comprendo que esta operación, en apariencia tan sencilla, no lo es para quien no está habituado a los rigores y precisiones del análisis psicológico. Nada menos habitual, en efecto, que esa torsión de la mente hacia dentro de sí misma. El hombre se ha formado en la lucha con lo exterior, y sólo le es fácil discernir las cosas que están fuera. Al mirar dentro de sí se le nubla la vista y padece vértigo.

Pero yo creo que hay otro procedimiento objetivo para descubrir en el presente los síntomas del porvenir.

He dicho antes que el cuerpo de las épocas posee una anatomía jerarquizada, que en él hay ciertas actividades primarias y otras secundarias, derivadas de aquéllas. Según esto, los caracteres que dentro de veinte años hayan llegado a manifestarse en las actividades secundarias de la vida, que son las más patentes y notorias, habrán comenzado ya hoy a insinuarse en las actividades primarias. La política, por ejemplo, es una de las funciones más secundarias de la vida histórica, en el sentido de que es mera consecuencia de todo lo demás (1). Cuando un estado de espíritu llega a informar los movimientos políticos, ha pasado ya por todas las demás funciones del organismo histórico. La política es gravitación de unas masas sobre otras. Ahora bien; para que una modificación de los senos históricos llegue a la masa, tiene que haber influído en la minoría selecta. Pero los miembros de ésta son de dos clases: hombres de acción y hombres

---

una comparación intuitiva de sus formas o *morfología*. Lo que yo sostengo es lo contrario: el pronóstico histórico sólo es posible desde dentro de una vida y no por comparación de ésta con otras. El método comparativo propiamente tal en la morfología queda, en mi punto de vista, reducido a un papel auxiliar y, además, consistente en otro género de comparación.

(1) En este punto, aunque sus motivos me parezcan inaceptables, tiene razón el materialismo histórico.

de contemplación. No es dudoso que las nuevas tendencias, todavía germinantes y débiles, serán percibidas primero por los temperamentos contemplativos que por los activos. La urgencia del momento impide al hombre de acción sentir las vagas brisas iniciales que, por el pronto, no pueden henchir su práctico velamen.

En el puro pensamiento es, por consiguiente, donde imprime su primera huella sutilísima el tiempo emergente. Son los leves rizos que deja en la quieta piel del estanque el soplo primerizo. El pensamiento es lo más flúido que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital.

En suma: la ciencia que hoy se produce es el vaso mágico donde tenemos que mirar para obtener una vislumbre del futuro. Las modificaciones, acaso de apariencia técnica, que experimentan hoy la biología o la física, la sociología o la prehistoria, sobre todo la filosofía, son los gestos primigenios del tiempo nuevo. La materia delicadísima de la ciencia es sensible a las menores trepidaciones de la vitalidad, y puede servir para registrar ahora con tenues signos lo que andando los años se verá proyectado gigantescamente sobre el escenario de la vida pública. Cuenta, pues, la anticipación del porvenir con un instrumento de precisión semejante a los aparatos sísmicos, que revelan con un temblor lo que a enormes distancias es una catástrofe telúrica.

Nuestra generación, si no quiere quedar a espaldas de su propio destino, tiene que orientarse en los caracteres generales de la ciencia que hoy se hace, en vez de fijarse en la política del presente, que es toda ella anacrónica y mera resonancia de una sensibilidad fenecida. De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas.

Fichte intentó para su tiempo una labor parecida en el famoso curso, luego publicado en tomo, sobre los *Caracteres de la época actual*. Reduciendo el empeño, yo intentaré ahora someramente describir lo que considero tema capital de la nuestra.

III

RELATIVISMO Y RACIONALISMO

Late bajo todo lo dicho la suposición de que existe una íntima afinidad entre los sistemas científicos y las generaciones o épocas. ¿Quiere esto decir que la ciencia, y especialmente la filosofía, sea un conjunto de convicciones que sólo valen como verdad para un determinado tiempo? Si aceptamos de esta suerte el carácter transitorio de toda verdad, quedaremos enrolados en las huestes de la doctrina «relativista», que es una de las más típicas emanaciones del siglo XIX. Mientras hablamos de escapar a esta época, no haríamos sino reincidir en ella.

Esta cuestión de la verdad, en apariencia incidental y de carácter puramente técnico, va a conducirnos en vía recta hasta la raíz misma del tema de nuestro tiempo.

Bajo el nombre «verdad» se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, el reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como «verdad» la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo avecindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad? Si queremos atenernos a la historia viva y perseguir sus sugestivas ondulaciones, tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre. Cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son «para» él la verdad. En ellas enciende su hogar íntimo, que le mantiene cálido sobre el haz de la existencia. «La» verdad, pues, no existe: no hay más que verdades «relativas» a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina «relativista».

Pero esta renuncia a la verdad, tan gentilmente hecha por el relativismo, es más difícil de lo que parece a primera vista. Se pretende con ella conquistar una fina imparcialidad ante la muchedumbre de los fenómenos históricos; mas ¿a qué costa? En primer lugar, si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida.

Inspira, sin duda, a la tendencia relativista un noble ensayo de respetar la admirable volubilidad propia a todo lo vital. Pero es un ensayo fracasado. Como decía Herbart, «todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante».

Más hondamente fluye desde el Renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica: el racionalismo. Siguiendo un procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida. Se encuentran ambas tendencias en la situación que el dístico popular atribuye a los dos Papas, séptimo y noveno de su nombre:

Pio, per conservar la sede, perde la fede.
Pio, per conservar la fede, perde la sede.

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuída a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, «la razón», y Kant, «el ente racional».

Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad.

Pero no se comprende por qué la razón no ha descubierto, desde luego, el universo de las verdades. ¿Cómo es que tarda tanto? ¿Cómo permite que la humanidad se entretenga milenariamente en sestear abrazada a los más varios errores? ¿Cómo explicar la muchedum-

bre de opiniones y de gustos que, según las edades, las razas, los individuos, han dominado la historia? Desde el punto de vista del racionalismo, la historia, con sus incesantes peripecias, carece de sentido, y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse. El racionalismo es antihistórico. En el sistema de Descartes, padre del moderno racionalismo, la historia no tiene acomodo o, más bien, queda situada en un lugar de castigo. «Todo lo que la razón concibe —dice en la *Meditación cuarta*— lo concibe según es debido, y no es posible que yerre. ¿Dónde, pues, nacen mis errores? Nacen simplemente de que, siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo, a las cuales siendo de suyo indiferente, se descarría con suma facilidad y escoge lo falso como verdadero y el mal por el bien; ésta es la causa de que me equivoque y peque.»

De suerte que el error es un pecado de la voluntad, no un azar, y aun tal vez un sino de la inteligencia. Si no fuera por los pecados de la voluntad, ya el primer hombre habría descubierto todas las verdades que le son asequibles; no habría habido, por tanto, variedad de opiniones, de leyes, de costumbres; en suma, no habría habido historia. Pero como la ha habido, no tenemos más remedio que atribuirla al pecado. La historia sería sustancialmente la historia de los errores humanos. No cabe actitud más antihistórica, más antivital. Historia y vida quedan lastradas con un sentido negativo y saben a crimen.

El caso de Descartes es un ejemplo excepcional de lo que antes he dicho sobre la posible previsión del porvenir. También sus contemporáneos no vieron, por lo pronto, en su obra, sino una innovación de interés puramente científico. Descartes proponía la sustitución de unas doctrinas físicas y filosóficas por otras, y se preocuparon tan sólo de decidir si estas nuevas doctrinas eran ciertas o erróneas. Lo propio nos acontece hoy con las teorías de Einstein. Pero si, abandonando un momento esa preocupación y dejando en suspenso la sentencia sobre la verdad o falsedad de los pensamientos cartesianos, se los hubiese mirado simplemente como síntoma inicial de una nueva sensibilidad, como manifestación germinativa de tiempo nuevo, se habría podido descubrir en ellos la silueta del futuro.

Pues ¿cuál era, en última instancia, el pensamiento físico y filosófico de Descartes? Declarar dudosa y, por tanto, desdeñable toda idea o creencia que no hayan sido construídas por la «pura intelección». La pura intelección o razón no es otra cosa que nuestro

entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atenido a sí mismo y dirigido por sus propias normas internas. Por ejemplo, para la vista y la imaginación, un punto es la mancha más pequeña que de hecho podemos percibir. Para la pura intelección, en cambio, sólo es punto lo que radical y absolutamente sea más pequeño, lo infinitamente pequeño. La pura intelección, la *raison*, sólo puede moverse entre superlativos y absolutos. Cuando se pone a pensar en el punto no puede detenerse en ningún tamaño hasta llegar al extremo. Este es el modo de pensar geométrico, el *mos geometricus*, de Spinoza; la «razón pura» de Kant.

El entusiasmo de Descartes por las construcciones de la razón le llevó a ejecutar una inversión completa de la perspectiva natural al hombre. El mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos, atienden nuestros oídos, se compone de cualidades: colores, resistencias, sones, etc. Ese es el mundo en que el hombre había vivido y vivirá siempre. Pero la razón no es capaz de manejar las cualidades. Un color no puede ser pensado, no puede ser definido. Tiene que ser visto, y si queremos hablar de él tenemos que atenernos a él. Dicho de otra manera: el color es irracional. En cambio, el número, aun el llamado por los matemáticos «irracional», coincide con la razón. Sin más que atenerse a sí misma, puede crear ésta el universo de las cantidades mediante conceptos de agudas y claras aristas.

Con heroica audacia, Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio. Ciertamente que la ilusión está sólidamente fundada en nuestra naturaleza, que no basta reconocerla para evitarla. El mundo de los colores y los sonidos nos sigue pareciendo tan real como antes de descubrir su tramoya.

Esta paradoja cartesiana sirve de cimiento a la física moderna. En ella hemos sido educados, y hoy nos cuesta trabajo advertir su gigantesca antinaturalidad y volver a poner los términos según estaban antes de Descartes. Pero se comprende que una inversión tan completa de la perspectiva espontánea no fué en Descartes y en las generaciones siguientes un resultado imprevisto a que súbitamente se llega en vista de ciertas pruebas. Al contrario, se comienza por desear, más o menos confusamente, que las cosas sean de una cierta manera, y luego se buscan las pruebas para demostrar que las cosas son, en efecto, como nosotros deseábamos. Con esto no quiero, en

manera alguna, decir que las pruebas sean ilusorias; es, simplemente, hacer constar que no son las pruebas quienes nos buscan y asaltan, sino nosotros los que vamos a buscarlas, movidos por previos afanes. Nadie creerá que Einstein fue un buen día sorprendido por la necesidad de reconocer que el mundo tiene cuatro dimensiones. Desde hace treinta años, muchos hombres de alma alerta venían postulando una física de cuatro dimensiones. Einstein la buscó premeditadamente, y, como no era un deseo imposible, la ha encontrado.

La física y la filosofía de Descartes fueron la primera manifestación de un estado de espíritu nuevo, que un siglo más tarde iba a extenderse por todas las formas de la vida y dominar en el salón, en el estrado, en la plazuela. Haciendo converger los rasgos de ese estado de espíritu, se obtiene la sensibilidad específicamente «moderna». Suspicacia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional. Al hombre cartesiano, «moderno», le será antipático el pasado, porque en él no se hicieron las cosas *more geometrico*. Así, las instituciones políticas tradicionales le parecerán torpes e injustas. Frente a ellas cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura. Es una constitución esquemáticamente perfecta, donde se supone que los hombres son «entes racionales», y nada más. Admitido este supuesto —la «razón pura» tiene que partir siempre de supuestos, como el ajedrez—, las consecuencias son ineludibles y exactas. El edificio de conceptos políticos, así elaborados, es de una «lógica maravillosa», es decir, de un rigor intelectual insuperable. Ahora bien, el hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego. Por eso, el pretérito y el presente no le merecen el menor respeto. Al contrario, desde el punto de vista racional, adquieren un aspecto criminoso. Urge, pues, aniquilar el pecado vigente y proceder a la instauración del orden social definitivo. El futuro ideal construído por el intelecto puro debe suplantar al pasado y al presente. Este es el temperamento que lleva a las revoluciones. El racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y, viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista. No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia de, percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital.

La asamblea constituyente hace «solemne declaración de los derechos del hombre y del ciudadano», a «fin de que los actos del poder legislativo y los del poder ejecutivo, pudiendo ser en cada

instante comparados con el fin de *toda* institución política, sean más respetados, a fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas en adelante sobre principios simples e indiscutibles», etc., etc. Diríase que leemos un tratado de geometría. Los hombres de 1790 no se contentaban con legislar para ellos: no sólo decretaban la nulidad del pasado y del presente, sino que suprimían también la historia futura decretando cómo había de ser «toda» institución política. Hoy nos parece demasiado petulante esta actitud. Además, nos parece estrecha y ruda. El mundo se ha hecho a nuestros ojos más complejo y vasto. Empezamos a sospechar que la historia, la vida, ni puede ni «debe» ser regida por principios, como los libros matemáticos (1).

Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el principio. Bajo éste, no menos que con aquél, queda la vida supeditada a un régimen absoluto. Y esto es precisamente lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón.

La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos.

---

(1) Véase el Apéndice I de este ensayo: *El ocaso de las revoluciones.*

IV

CULTURA Y VIDA

Hemos visto cómo el problema de la verdad dividía a los hombres de las generaciones anteriores a la nuestra en dos tendencias antagónicas: relativismo y racionalismo. Cada una de ellas renuncia a lo que la otra retiene. El racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida. El relativismo prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad. Nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones: cuando lo ensayamos, nos parece que sufrimos una mutilación. Vemos con plena claridad lo que hay de plausible en una y otra, a la par que advertimos sus complementarias insuficiencias. El hecho de que en otro tiempo pudieran los hombres mejores acomodarse plácidamente, según su temperamento, en cualquiera de ellas, indica que poseían una sensibilidad distinta de la nuestra. Somos de una época en la medida en que nos sentimos capaces de aceptar su dilema y combatir desde uno de los bordes en la trinchera que éste ha tajado. Porque vivir es, en un esencial sentido que luego nos saldrá al paso, alistamiento bajo banderas y disposición al combate. *Vivere militare est*, decía Séneca, haciendo un noble gesto de legionario. Lo que no se nos puede pedir es que tomemos partido en una lid que dentro de nosotros hallamos ya resuelta. Cada generación ha de ser lo que los hebreos llamaban *Neftali*, que quiere decir: «Yo he combatido mis combates.»

Para nosotros, la vieja discordia está resuelta desde luego; no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital.

El problema de la verdad, a que someramente he aludido, es sólo un ejemplo. Lo mismo que con él acontece con la norma moral y

jurídica que pretende regir nuestra voluntad, como la verdad nuestro pensamiento. El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También los hay en arte y en religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo «cultura».

Bajo este nuevo nombre, la cuestión pierde un poco de su aspecto técnico y se aproxima más a los nervios humanos. Tomémosla, pues, aquí, y procuremos plantearla con todo rigor, con todo su agudo dramatismo. El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. Que estas últimas consistan en procesos espaciales, corpóreos, y aquélla no, es una diferencia nada importante para nuestro tema. Cuando el biólogo del siglo XIX se niega a considerar como fenómenos vitales los que no tienen carácter somático, parte de un prejuicio incompatible con un rigoroso positivismo. El médico que asiste al enfermo no encuentra menos inmediatamente ante sí el fenómeno del pensamiento que el de la respiración. Un juicio es una porciúncula de nuestra vida; una volición, lo mismo. Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico. Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna (1).

Mas, por otra parte, pensar es poner ante nuestra individualidad las cosas según ellas son. El hecho de que por veces erramos, no hace sino confirmar el carácter verídico del pensamiento. Llamamos error a un pensamiento fracasado, a un pensamiento que no lo es propiamente. Su misión es reflejar el mundo de las cosas, acomodarse a ellas de uno u otro modo; en suma, pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares. Y el error no anula la verdad

---

(1) Queda, pues, trascendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etc., al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la ciencia de la vida, el *logos* del *bios* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y biología tradicional o ciencia de los *cuerpos* organizados.

del pensamiento, como la indigestión no suprime el hecho del proceso asimilatorio normal.

Tiene, pues, el fenómeno del pensamiento doble haz; por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad.

Lo propio acontece con nuestras voliciones. El acto de la voluntad se dispara del centro mismo del sujeto. Es una emanación enérgica, un ímpetu que asciende de las profundidades orgánicas. El querer, en sentido estricto, es siempre un querer hacer algo. El amor a una cosa, el mero deseo de que algo sea, intervienen sin duda en la preparación del acto voluntario, pero no son este mismo. Queremos propiamente cuando, además de desear que las cosas sean de una cierta manera, decidimos realizar nuestro deseo, ejecutar actos eficaces que modifiquen la realidad. En las voliciones se manifiesta preclaramente el pulso vital del individuo. Por medio de ellas satisface, corrige, amplía sus necesidades orgánicas.

Pero analícese un acto de voluntad donde aparezca claro el carácter de ésta. Por ejemplo, el caso en que, después de vacilaciones y titubeos, al través de una dramática deliberación, nos decidimos, por fin, a hacer algo y reprimimos otras posibles resoluciones. Entonces notamos que nuestra decisión ha nacido de que, entre los propósitos concurrentes, uno nos ha parecido el mejor. De suerte que todo querer es constitutivamente un querer hacer lo mejor que en cada situación puede hacerse, una aceptación de la norma objetiva del bien. Unos pensarán que esta norma objetiva de la voluntad, este bien sumo, es el servicio de Dios; otros supondrán que lo óptimo consiste en un cuidadoso egoísmo o, por el contrario, en el máximo beneficio del mayor número de semejantes. Pero, con uno u otro contenido, cuando se quiere algo, se quiere por creerlo lo mejor, y sólo estamos satisfechos con nosotros mismos, sólo hemos querido plenamente y sin reservas, cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad.

Este doble carácter que hallamos en los fenómenos intelectuales y voluntarios se encuentra con pareja evidencia en el sentimiento estético o en la emoción religiosa. Es decir, que existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo. Por una parte son producto espontáneo del sujeto viviente y tienen su causa y su régimen dentro del individuo orgánico; por otra, llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen

o ley objetivos. Y ambas instancias —nótese bien— se necesitan mutuamente. No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos, si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero, nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también viceversa: la verdad no existe si no la piensa el sujeto, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción íntima. Para ser verdadero el pensamiento, necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy.

Simmel, que ha visto en este problema con mayor agudeza que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre —o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión. No se trata de que nosotros, al analizar, por ejemplo, el fenómeno intelectual, aceptemos la existencia de la verdad que él pretende contener. Aunque nosotros como filósofos no la considerásemos justificada, el fenómeno del pensamiento lleva en sí, queramos o no, esa pretensión; más aún, no consiste en otra cosa que en esa pretensión. Y cuando el relativista se niega a admitir que el ser viviente pueda pensar la verdad, está él, como ser viviente, convencido de que es verdad esta su negación.

Aparte, pues, de toda teoría, reduciéndonos a los puros hechos, ateniéndonos al más rigoroso positivismo —que los positivistas titulares no ejercitan nunca—, la vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él. La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma.

Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo «cultura». Esas funciones vitales —por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos—, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. No se deje, pues, un vago contenido a este término. La cultura consiste

en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción. Se ha hablado mucho en el siglo XIX de la cultura como «vida espiritual»—sobre todo en Alemania. Las reflexiones que estamos haciendo nos permiten, afortunadamente, dar un sentido preciso a esa «vida espiritual», expresión mágica que los santones modernos pronuncian entre gesticulaciones de arrobo extático. Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital. Por ejemplo: entre los varios modos de comportarnos con el prójimo, nuestro sentimiento destaca uno donde encuentra la peculiar calidad llamada «justicia». Esta capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al ser viviente, o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido. Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. Va en la idea misma de lo justo inclusa la exigencia de que debe ser. Lo justo debe ser cumplido, aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí. En cambio, el páncreas no tiene más importancia que la proveniente de su utilidad orgánica, y la secreción de tal sustancia es una función que acaba dentro de la vida misma. Aquel valer por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria, que nos hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad. En la ideología moderna, «espíritu» no significa algo así como «alma». Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Esta cualidad consiste en tener un sentido, un valor propio. Los griegos llamarían a la espiritualidad de los modernos *nus* pero no *psique*—alma. Pues bien: el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos tienen sentido por sí, valen por sí mismos, aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones. Son, pues, vida espiritual o cultura.

Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo. A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, «vida espontánea» (1).

No creo que el más escrupuloso beato de la cultura y de la «espiritualidad» eche de menos privilegio alguno en la anterior definición de estos términos. Sólo que yo he cuidado de subrayar en ellos una faceta que el «culturalista» procura hipócritamente borrar y deja como en olvido. En efecto, cuando se oye hablar de «cultura», de «vida espiritual», no parece sino que se trata de otra vida distinta e incomunicante con la pobre y desdeñada vida «espontánea». Cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción pancreática, sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso. El culturalista se embarca en el adjetivo «espiritual» y corta las amarras con el sustantivo «vida» *sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas. Esa *raison* que pretende no ser una función vital entre las demás y no someterse a la misma regulación orgánica que éstas, no existe; es una torpe abstracción y puramente ficticia.

No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más *terre a terre* que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual.

---

(1) Por tanto —y esta advertencia es capital—, las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea. El concepto puro de la ciencia nace como una emanación espontánea del sujeto, lo mismo que la lágrima.

V

EL DOBLE IMPERATIVO

Lo que ocurre es que el *fenómeno vital humano* tiene dos caras —la biológica y la espiritual— y está sometido, por tanto, a dos poderes distintos que actúan sobre él, como dos polos de atracción antagónica. Así, la actividad intelectual gravita, de una parte, hacia el centro de la necesidad biológica; de otra, es requerida, imperada por el principio ultravital de las leyes lógicas. Parejamente, lo estético es, de un lado, deleite subjetivo; de otro, belleza. La belleza del cuadro no consiste en el hecho —indiferente para el cuadro— de que nos cause placer, sino que, al revés, nos parece un cuadro bello cuando sentimos que de él desciende suavemente sobre nosotros la exigencia de que nos complazcamos.

La nota esencial de la nueva sensibilidad es precisamente la decisión de no olvidar nunca, y en ningún orden, que las funciones espirituales o de cultura son también, y a la vez que eso, funciones biológicas. Por tanto, que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida. Nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre, ser viviente, debe ser bueno—ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido; por tanto, compatible con la vida y necesario a ella—dice el otro imperativo, el vital. Dando a ambos una expresión más genérica, llegaremos a este doble mandamiento: la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital.

Se trata, pues, de dos instancias que mutuamente se regulan y corrigen. Cualquier desequilibrio en favor de una o de otra trae consigo irremediablemente una degeneración. La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo.

Hay un pensar esquemático, formalista, sin anuencia vital ni

directa intuición: un *utopismo cultural.* Se cae en él siempre que se reciben sin previa revisión ciertos principios intelectuales, morales, políticos, estéticos o religiosos, y dándolos desde luego por buenos se insiste en aceptar sus consecuencias. Nuestro tiempo padece gravemente de esta morbosa conducta. Las generaciones inventoras del positivismo y del racionalismo se plantearon con toda amplitud, como cosa de importancia vital para ellas, las cuestiones que esos sistemas agitan, y de esta enérgica colaboración íntima extrajeron sus principios de cultura. Del mismo modo, las ideas liberales y democráticas nacieron al vivo contacto con los problemas radicales de la sociedad. Hoy casi nadie obra así. La fauna característica del presente es el naturalismo que jura por el positivismo, sin haberse tomado jamás el trabajo de replantearse el tema que aquél formula; es el demócrata que no se ha puesto nunca en cuestión la verdad del dogma democrático. De donde resulta la burlesca contradicción de que la cultura europea actual, al tiempo que pretende ser la única racional, la única fundada en razones, no es ya vivida, sentida por su racionalidad, sino que se la adopta místicamente. El personaje de Pío Baroja, que cree en la democracia como se cree en la Virgen del Pilar, es, junto con su precursor, el farmacéutico Homais, representante titular de la actualidad. El aparente predominio que han adquirido en el continente las fuerzas retrógradas no procede de que aporten principios superiores a los de sus contrarios, sino de que, al menos, se hallan libres de esa esencial contradicción y constitutiva hipocresía. El tradicionalista está de acuerdo consigo mismo. Cree en esas cosas místicas por motivos místicos. En todo momento puede aceptar el combate sin hallar dentro de sí vacilaciones ni reservas. En cambio, si alguien cree en el racionalismo como se cree en la Virgen del Pilar, quiere decirse que ha dejado, en su fondo orgánico, de creer en el racionalismo. Por inercia mental, por hábito, por superstición —en definitiva, por tradicionalismo—, sigue adhiriendo a las viejas tesis racionales, que exentas ya de la razón creadora se han anquilosado, hieratizado, bizantinizado. Los racionalistas de la hora presente perciben de una manera más o menos confusa que ya no tienen razón. Y no tanto porque les falte frente a sus adversarios como porque la han perdido dentro de sí mismos. Las doctrinas de libertad y democracia que defienden les parecen a ellos mismos insuficientes, y no encajan con la debida exactitud en su sensibilidad. Este dualismo interno les quita la elasticidad necesaria para el combate, y entran desde luego en la refriega medio derrotados por sí mismos.

En estas situaciones de extrema anomalía se hace patente la necesidad de completar los imperativos objetivos con los subjetivos. No basta, por ejemplo, que una idea científica o política parezca por razones geométricas verdadera para que debamos sustentarla. Es preciso que, además, suscite en nosotros una fe plenaria y sin reserva alguna. Cuando esto no ocurre, nuestro deber es distanciarnos de aquélla y modificarla cuanto sea necesario para que ajuste rigorosamente con nuestra orgánica exigencia. Una moral geométricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad. Del mismo modo, es funesto que nos acostumbremos a reconocer como ejemplos de suma belleza obras de arte —por ejemplo, las clásicas— que acaso son objetivamente muy valiosas, pero que no nos causan deleite.

Nuestras actividades necesitan, en consecuencia, ser regidas por una doble serie de imperativos, que podrían recibir los títulos siguientes:

	IMPERATIVO	
	CULTURAL	VITAL
Pensamiento....	Verdad....	Sinceridad.
Voluntad......	Bondad...	Impetuosidad.
Sentimiento....	Belleza.....	Deleite.

Durante la Edad, con mal acuerdo llamada «moderna», que se inicia en el Renacimiento y prosigue hasta nuestros días, ha dominado con creciente exclusivismo la tendencia unilateralmente culturalista. Pero esta unilateralidad trae consigo una grave consecuencia. Si nos preocupamos tan sólo de ajustar nuestras convicciones a lo que la razón declara como verdad, corremos el riesgo de creer que creemos, de que nuestra convicción sea fingida por nuestro buen deseo. Con lo cual acontecerá que la cultura no se realiza en nosotros y queda como una superficie de ficción sobre la vida efectiva. En varia medida, pero con morbosa exacerbación durante el último siglo, éste ha sido el fenómeno característico de la historia europea moderna. Se creía en la cultura; pero, en rigor, se trataba de una gigantesca ficción colectiva de que el individuo no se daba cuenta porque era fraguada en las bases mismas de su conciencia. Por un lado iban los principios, las frases y los gestos—a veces heroicos; por otro, la realidad de la existencia, la vida de cada día y cada

hora (1). El *cant* inglés, esa escandalosa dualidad entre lo que se cree hacer y lo que se hace en efecto, no es, como se ha sostenido, específicamente inglés, sino general a toda Europa. El oriental, habituado a no separar la cultura de la vida por haber exigido siempre a aquélla que sea vital, ve en la conducta de Occidente una radical, omnímoda hipocresía, y no puede reprimir al contacto con lo europeo un sentimiento de desprecio.

No se habría llegado a tal disociación entre las normas y su permanente cumplimiento, si junto al imperativo de objetividad se nos hubiese predicado el de lealtad con nosotros mismos, que resume la serie de los imperativos vitales. Es menester que en todo momento estemos en claro sobre si, en efecto, creemos lo que presumimos creer; si, en efecto, el ideal ético que «oficialmente» aceptamos interesa e incita las energías profundas de nuestra personalidad. Con esta continua *mise au point* de nuestra situación íntima, habríamos ejecutado automáticamente una selección en la cultura, y hubiéranse eliminado todas aquellas formas de ella que son incompatibles con la vida, que son utópicas y conducen a la hipocresía. Por otra parte, la cultura no habría ido quedando cada vez más distante de la vitalidad que la engendra y, en su espectral lejanía, condenada al anquilosamiento. Así, en una de esas fases del drama histórico, en que el hombre necesita para salvarse de circunstancias catastróficas todos sus arrestos vitales, y muy especialmente los que son nutridos y excitados por la fe en los valores trascendentales —esto es, en la cultura— en una hora como la que está atravesando Europa, todo ha fallado. Y, sin embargo, coyunturas como la presente son la prueba experimental de las culturas. Ya que no la propia discreción, los hechos brutalmente han impuesto a los europeos de pronto la obligación de ser leales consigo mismos, de decidir si creían de manera auténtica en lo que creían. Y han descubierto que no. A este descubrimiento han llamado «fracaso de la cultura». Claro es que no hay tal: lo que había fracasado mucho antes era la lealtad de los europeos consigo mismos; lo que había fracasado es su vitalidad.

La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un

(1) Véase "Fraseología y sinceridad", en *El Espectador*, tomo V, 1926, tomo II de estas *Obras Completas*.

momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivizado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, *ob-jectum*, *Gegenstand* significan eso: lo contra-puesto, lo que por sí mismo se afirma y opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno. En este punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse. Tiene, pues, la cultura una hora de nacimiento —su hora lírica— y tiene una hora de anquilosamiento—su hora hierática. Hay una cultura germinal y una cultura ya hecha (1). En las épocas de reforma como la nuestra, es preciso desconfiar de la cultura ya hecha y fomentar la cultura emergente—o, lo que es lo mismo, quedan en suspenso los imperativos culturales y cobran inminencia los vitales. Contra cultura, lealtad, espontaneidad, vitalidad.

---

(1) Es interesante asistir históricamente a este proceso y ver cómo lo que luego va a ser un principio puro de derecho empieza por ser un uso mágico o una decantación legendaria, o el apetito particular de un grupo, o una conveniencia puramente material. Y lo mismo acontece con la ciencia, la moral o el arte. Habría que hacer una genealogía de la cultura.

VI

LAS DOS IRONÍAS, O SÓCRATES Y DON JUAN

Nunca han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad, pero sólo en Europa han llegado a plena diferenciación, disociándose hasta el punto de constituir dos polos antagónicos. En la India o en la China, ni la ciencia ni la moral han logrado nunca erigirse en poderes independientes de la vida espontánea y ejercer como tales su imperio sobre ésta. El pensamiento del oriental, más o menos certero y profundo, no se ha desprendido jamás del sujeto para conquistar esa clara existencia objetiva que tiene, por ejemplo, una ley física ante la conciencia del europeo. Caben puntos de vista desde los cuales parezca la vida de Oriente más perfecta que la occidental; pero su cultura es evidentemente menos cultura que la nuestra, realiza menos radicalmente el sentido que damos a este término. La gloria y, tal vez, la tragedia de Europa estriban, por el contrario, en haber llevado esa dimensión trascendente de la vida a sus postreras consecuencias. La sabiduría y la moral orientales no han perdido nunca su carácter tradicionalista. El chino es incapaz de formarse una idea del mundo fundándose sólo en la razón, en la verdad de esa idea. Para prestarle su adhesión, para convencerse, necesita verla autorizada por un pasado inmemorial; es decir, que ha de encontrar su fundamento en los hábitos mentales que la raza ha depositado en su organismo. Lo que se es por tradición no se es por cultura. El tradicionalismo no es más que una forma de la espontaneidad. Los hombres de 1789 hicieron saltar todo el pasado fundándose para su formidable eversión en la razón pura; en cambio, para hacer la última revolución china fue preciso predicarla, mostrando que era recomendada por los más auténticos dogmas de Confucio.

Toda la gracia y el dolor de la historia europea provienen, acaso,

de la extrema disyunción y antítesis a que se han llevado ambos términos. La cultura, la razón, ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea, la cual, por su parte, quedaba también exenta, brava y como en estado primigenio. En esta superlativa tensión se ha originado el incomparable dinamismo, la inagotable peripecia y la permanente vibración de nuestra historia continental. En la historia del Asia nos parece siempre que asistimos al proceso vegetativo de una planta, de un ser inerte, sin resorte suficiente para combatir contra el Destino. Este resorte vigoroso se dispara constantemente a lo largo de la evolución occidental, y es debido al desnivel entre los dos polos de la vida. Por eso, nada esclarece mejor el proceso histórico de Europa como fijar las distintas etapas de la relación entre cultura y espontaneidad.

Porque no debe olvidarse que la cultura, la razón, no han existido desde siempre en la tierra. Hubo un momento, de cronología perfectamente determinada, en que se descubre el polo objetivo de la vida: la razón. Puede decirse que en ese día nace Europa como tal. Hasta entonces, la existencia de nuestro continente se confundía con la que había sido en Asia o en Egipto. Pero un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón...

No creo que pueda hablar discretamente sobre los deberes del hombre actual quien no se haya hecho bien cargo de lo que significa ese descubrimiento socrático. En él está encerrada la clave de la historia europea, sin la cual nuestro pasado y nuestro presente son un jeroglífico ininteligible.

Antes de Sócrates se había razonado; en rigor, se llevaba dos siglos razonando dentro del orbe helénico. Para descubrir una cosa es, claro está, menester que esta cosa exista de antemano. Parménides y Heráclito habían razonado, pero no lo sabían. Sócrates es el primero en darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en torno nuestro. Las cosas visibles y tangibles varían sin cesar, aparecen y se consumen, se transforman las unas en las otras: lo blanco se ennegrece, el agua se evapora, el hombre sucumbe; lo que es mayor en comparación con una cosa resulta menor en comparación con otra. Lo propio acontece con el mundo interior de los hombres: los deseos y afanes se cambian y se contradicen; el dolor, al menguar, se hace placer; el placer, al reiterarse, fastidia o duele. Ni lo que nos rodea ni lo que somos por dentro nos ofrece punto seguro donde asentar nuestra mente. En cambio, los conceptos puros, los *logoi*, constituyen

una clase de seres inmutables, perfectos, exactos. La idea de blancura no contiene sino blancor; el movimiento no se convierte jamás en quietud; el uno es invariablemente uno, como el dos es siempre dos. Estos conceptos entran en relación unos con otros sin turbarse jamás ni padecer vacilaciones: la grandeza repele inexorablemente a la pequeñez; en cambio, la justicia se abraza a la unidad. La justicia, en efecto, es siempre una y la misma.

Debió ser una emoción sin par la que gozaron estos hombres que, por vez primera, vieron ante su mente erguirse los perfiles rigorosos de las ideas, de las «razones». Por muy impenetrables que dos cuerpos sean, lo son mucho más dos conceptos. La Identidad, por ejemplo, ofrece una absoluta resistencia a confundirse con la Diferencia. El hombre virtuoso es siempre, a la vez, más o menos vicioso; pero la Virtud está exenta de Vicio. Los conceptos puros son, pues, más claros, más inequívocos, más resistentes que las cosas de nuestro contorno vital, y se comportan según leyes exactas e invariables.

El entusiasmo que la súbita revelación de este mundo ejemplar produjo en las generaciones socráticas llega estremecido hasta nosotros en los diálogos de Platón. No cabía duda: se había descubierto la verdadera realidad, en confrontación con la cual la otra, la que la vida espontánea nos ofrece, queda automáticamente descalificada. Tal experiencia imponía a Sócrates y a su época una actitud muy clara, según la cual la misión del hombre consiste en sustituir lo espontáneo con lo racional. Así, en el orden intelectual, debe el individuo reprimir sus convicciones espontáneas, que son sólo «opinión» —*doxa*—, y adoptar en vez de ellas los pensamientos de la razón pura, que son el verdadero «saber»—*episteme*. Parejamente, en la conducta práctica, tendrá que negar y suspender todos sus deseos y propensiones nativos para seguir dócilmente los mandatos racionales.

El tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón. Ahora bien: esta empresa trae consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: sólo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad. A pesar de Copérnico, seguimos viendo al sol ponerse por Occidente; pero esta evidencia espontánea de nuestra visión queda como en suspenso y sin consecuencias. Sobre ella tendemos la convicción reflexiva que nos proporciona la razón pura astronómica. El socratismo o racionalismo engendra, por tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente —la razón pura— viene a sustituir a lo

que verdaderamente somos—la espontaneidad. Tal es el sentido de la ironía socrática. Porque irónico es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario, y, en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos.

El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura.

¿Hasta qué extremo es esto posible? ¿Puede la razón bastarse a sí misma? ¿Puede desalojar todo el resto de la vida que es irracional y seguir viviendo por sí sola? A esta pregunta no se podía responder desde luego; era menester ejecutar el gran ensayo. Se acababan de descubrir las costas de la razón, pero aún no se conocía su extensión ni su continente. Hacían falta siglos y siglos de fanática exploración racionalista. Cada nuevo descubrimiento de puras ideas aumentaba la fe en las posibilidades ilimitadas de aquel mundo emergente. Las últimas centurias de Grecia inician la inmensa labor. Apenas se aquieta sobre el Occidente la invasión germánica, prende la chispa racionalista de Sócrates en las almas germinantes de Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, España. Pocas centurias después, entre el Renacimiento y 1700, se construyen los grandes sistemas racionalistas. En ellos la razón pura abarca vastísimos territorios. Pudieron un momento los hombres hacerse la ilusión de que la esperanza de Sócrates iba a cumplirse y la vida toda acabaría por someterse a principios de puro intelecto.

Mas, conforme se iba tomando posesión del universo de lo racional, y, sobre todo, al día siguiente de aquellas triunfales sistematizaciones —Descartes, Spinoza, Leibniz—, se advertía, con nueva sorpresa, que el territorio era limitado. Desde 1700 comienza el propio racionalismo a descubrir, no nuevas razones, sino los límites de la razón, sus confines con el ámbito infinito de lo irracional. Es el siglo de la filosofía crítica, que va a salpicar con su magnífico oleaje la centuria última, para lograr en nuestros días una definitiva demarcación de fronteras.

Hoy vemos claramente que, aunque fecundo, fue un error el de Sócrates y los siglos posteriores. La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria.* Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero.

Es éste el estadio de la evolución europea que coincide con nuestra generación. Los términos del problema, luego de recorrer un largo

ciclo, aparecen colocados en una posición estrictamente inversa de la que presentaron ante el espíritu de Sócrates. Nuestro tiempo ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: él sorprendió la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina. Nuestra misión es, pues, contraria a la suya. Al través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad.

Esto no significa una vuelta a la ingenuidad primigenia semejante a la que Rousseau pretendía. La razón, la cultura *more geometrico*, es una adquisición eterna. Pero es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquélla o no deduce fielmente las consecuencias de esa limitación. *La razón es sólo una forma y función de la vida.* La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio.

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.

Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía. A los hombres del antiguo estilo tal vez les parezca que es esto una falta de respeto. Es posible, pero inevitable. Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. «Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos»—decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas.

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.*

VII

LAS VALORACIONES DE LA VIDA

> ¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!
> NIETZSCHE.

Cuando se dice que el tema propio de nuestro tiempo y la misión de las actuales generaciones consiste en hacer un enérgico ensayo para ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida, existe el grave riesgo de no ser bien entendido. Porque se supone que ese ensayo ha sido hecho muchas veces; más aún: que el punto de vista vital es el nativo y primario en el hombre. El salvaje, el hombre anterior a la cultura, ¿qué hace sino eso?

Y, sin embargo, no hay tal. El salvaje no ordena el universo —tanto exterior como interior—, desde el punto de vista de la vida. Tomar un punto de vista implica la adopción de una actitud contemplativa, teorética, racional. En vez de punto de vista podíamos decir principio. Ahora bien: no hay nada más opuesto a la espontaneidad biológica, al mero vivir la vida, que buscar un principio para derivar de él nuestros pensamientos y nuestros actos. La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura. Por consiguiente, el imperativo del vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres nuevos no tiene nada que ver con el retorno a un estilo de existencia.

Se trata de un nuevo sesgo de la cultura. *Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho.* Parecerá sorprendente apenas se repare en ello; mas es el caso que la vida ha elevado al rango de principio las más diversas entidades, pero no ha ensayado nunca hacer de sí misma un principio. Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha

intentado es vivir deliberadamente para la vida. Por fortuna, esto se ha hecho, más o menos, siempre, pero indeliberadamente; tan pronto como el hombre se daba cuenta de que lo estaba haciendo, se avergonzaba y sentía un extraño remordimiento.

Es demasiado sorprendente este fenómeno de la historia humana para que no merezca alguna meditación.

La razón por la cual elevamos a la dignidad de principio una entidad cualquiera, es que hemos descubierto en ella un valor superior. Porque nos parece que vale más que las otras cosas la preferimos y hacemos que éstas le queden subordinadas. Junto a los elementos reales que componen lo que un objeto es, posee éste una serie de elementos irreales que constituyen lo que ese objeto vale. Lienzo, líneas, colores, formas son los ingredientes reales de un cuadro: belleza, armonía, gracia, sencillez son los valores de ese cuadro. Una cosa no es, pues, un valor, sino que tiene valores, es valiosa. Y estos valores que en las cosas residen son cualidades de tipo irreal. Se ven las líneas del cuadro, pero no su belleza: la belleza se «siente», se estima. El estimar es a los valores lo que el ver a los colores y el oír a los sonidos.

Cada objeto goza, por tanto, de una especie de doble existencia. Por una parte es una estructura de cualidades reales que podemos percibir; por otra, es una estructura de valores que sólo se presentan a nuestra capacidad de estimar. Y lo mismo que hay una experiencia progresiva de las propiedades de las cosas —hoy descubrimos en ella facetas, detalles que ayer no habíamos visto—, hay también una experiencia de los valores, un descubrimiento sucesivo de ellos, una mayor fineza en su estimación. Estas dos experiencias —la sensible y la estimativa— avanzan independientemente una de otra. A veces nos es perfectamente conocida una cosa en sus elementos reales, y, sin embargo, somos ciegos para sus valores. Pendiendo de las paredes, en estrados, iglesias y galerías, han permanecido durante más de dos siglos los cuadros del Greco. Sin embargo, hasta la segunda mitad de la centuria pasada no fueron descubiertos sus valores específicos. En lo que antes parecían defectos se revelaron de pronto altísimas calidades estéticas. La facultad estimativa —que nos hace «ver» los valores— es, pues, completamente distinta de la perspicacia sensible o intelectual. Y hay genios del estimar, como los hay del pensamiento. Cuando Jesús, soportando dócilmente una bofetada, descubre la humildad, enriquece con un nuevo valor la experiencia de nuestras estimaciones. Del mismo modo, hasta Manet nadie había reparado en el encanto que posee la trivial circunstancia

de que las cosas vivan envueltas en la vaga luminosidad del aire. Con la belleza del *plein-air* quedó definitivamente aumentado el repertorio de los valores estéticos.

Si se analiza un poco más la naturaleza de los valores, se encontrará que gozan de ciertos caracteres ajenos a las cualidades reales. Así, es esencial a todo valor ser positivo o negativo: no hay término medio. La justicia es un valor positivo: una misma cosa es advertirlo y estimarlo. La injusticia, en cambio, es también un valor, pero negativo; nuestra percepción de él consiste en desestimarlo. Pero, además, todo valor positivo es siempre superior, equivalente o inferior a otros valores. Cuando tenemos la clara intuición de dos cualesquiera notamos que el uno se eleva sobre el otro, se sobrepone a él, quedando ambos situados en diferente rango. La elegancia de un traje se impone a nuestra estimación, porque es un valor positivo; pero si la confrontamos con la honradez de un carácter vemos que sin perder aquella su calidad de estimable se supedita a ésta. La honradez vale más que la elegancia, es un valor superior a ésta. Por esta razón estimamos ambos, pero preferimos a aquél. Esta extraña actividad de nuestro espíritu, que llamamos «preferir», nos revela que los valores constituyen una rigurosa jerarquía de rangos fijos e inmutables. Podremos en cada caso equivocar nuestra preferencia, anteponiendo lo inferior a lo superior, lo mismo que nos ocurre equivocarnos en las cuentas sin que ello anule la verdad rigorosa de los números. Cuando se hace constitutivo en una persona, en una época, en un pueblo, cierto error de las preferencias y llega a serle habitual anteponer lo inferior a lo superior subvirtiendo los rangos objetivos de los valores, se trata de una perversión, de una enfermedad estimativa.

Eran inevitables estas breves noticias sobre el mundo de los valores para hacer inteligible el hecho de que hasta el presente la vida no haya sido consagrada como principio capaz de ordenar en torno suyo las demás cosas del universo. Ahora se hace posible entrever de dónde puede venir una explicación al sorprendente caso. ¿Será, tal vez, que no habían sido descubiertos los valores específicamente vitales? ¿Y no habrá alguna razón que haya motivado el retraso de este descubrimiento?

Es sobremanera instructivo dirigir una ojeada, aunque sea muy somera, a las distintas valoraciones que se han hecho de la vida. Basta para nuestro urgente menester fijarnos en algunas cimas del proceso histórico.

La vida asiática culmina en el budismo: es éste la forma clásica,

la fruta madura del árbol de Oriente. Con la claridad, sencillez y plenitud propias a todo clasicismo, en él expresa el alma asiática sus radicales tendencias. Y ¿qué es la vida para el Buda?

Con penetrante mirada sorprende Gautama la esencia del proceso vital, y lo define como una sed: *trsna*. La vida es sed, es ansia, afán, deseo. No es lograr, porque lo logrado se convierte automáticamente en punto de arranque para un nuevo deseo. Mirada así la existencia, torrente de sed insaciable, aparece como un puro mal, y tiene sólo un valor absolutamente negativo. La única actitud razonable ante ella es negarla. Si Buda no hubiese creído en la doctrina tradicional de las reencarnaciones, su único dogma hubiese sido el suicidio. Pero la muerte no anula la vida; el sujeto personal transmigra a existencias sucesivas, prisionero de la rueda eterna, que gira loca, impulsada por la sed cósmica. ¿Cómo salvarse de la vida, cómo burlar la cadena sin fin de los renacimientos? Esto es lo único que debe preocupar, lo único que en la vida puede tener valor: la huída, la fuga de la existencia, la aniquilación. El sumo bien, el valor supremo que Oriente opone al sumo mal del vivir, es precisamente el no vivir, el puro no ser del sujeto.

Nótese cómo la sensibilidad del asiático es en su raíz última de signo inverso a la europea. Mientras ésta imagina la felicidad como una vida en plenitud, como una vida que fuese lo más vida posible, el afán más vital del indo es dejar de vivir, borrarse de la existencia, sumirse en un infinito vacío, dejar de sentirse a sí mismo. Así dice el iluminado: «Como el enorme mar del Universo sólo tiene un sabor, el sabor a sal, así la Doctrina entera sólo un sabor tiene: el sabor a salvación». Y esta salvación consiste en la extinción, *nirvana*, *parinirvana*. El budismo proporciona la táctica para conseguirla, y el que ejercita sus preceptos logra dar a la vida un sentido que por sí no tiene: la convierte en un medio de anularse a sí misma (1). La vida budista es un «sendero», una ruta hacia la aniquilación de la

---

(1) Las estaciones en esta vía de aniquilación marcan a la vez el grado de santidad. Cuatro rangos principales distingue el viejo canon:

1.º El *Srotaapana*, literalmente «el que ha llegado al río», es decir, el que ha puesto su planta en el sendero de la doctrina e inicia, por tanto, su obra de salvación.

2.º El *Sakrdagamin*, «el que aún vuelve una vez»: en este grado se halla el que ha conseguido anular sus deseos y pasiones, pero aún conserva un último resto que le obliga a renacer una vez todavía en este mundo.

3.º El *Anagamin*, «el que ya no vuelve», no renace en la tierra, pero sí vuelve a existir una vez en el mundo de los dioses.

4.º El *Arhat*, grado sumo a que sólo puede llegar el monje. En él se

vida. Gautama fue el «maestro del sendero», el guía de las calzadas hacia el *Nihil* (1).

Mientras el budista parte de un análisis de la vida que da por resultado la valoración negativa de ésta, y lleva a descubrir en el aniquilamiento el sumo bien, el cristiano carece primariamente de aptitud estimativa ante la existencia terrenal. Quiero decir que el cristianismo no parte de consideraciones sobre la vida, sino que, desde luego, comienza con la revelación de una suprema realidad: la esencia divina, centro de todas las perfecciones. La infinitud de este bien sumo hace de todos los demás que puedan existir cantidades desdeñables. «Esta vida», pues, no vale nada, ni en bien ni en mal. El cristianismo no es pesimista como Buda, pero, en rigor, tampoco es un optimista de lo terrenal. El mundo le es, por lo pronto, indiferente. Lo único que para el hombre tiene valor es la posesión de Dios, la beatitud, que sólo se logra más allá de esta vida, en una existencia posterior, que es «otra vida», la *vita beata*.

La valoración de la existencia terrena comienza, para el cristiano, cuando es puesta en relación con la beatitud. Entonces, lo que por sí es indiferente y carece de todo valor propio e intrínseco (inmanente) puede convertirse en un gran bien o en un gran mal. Si estimamos la vida por lo que ella es, si la afirmamos por sí misma, nos apartamos de Dios, único valor verdadero. En tal caso es la vida un mal incalculable, es un puro pecado. Porque la esencia de todo pecado consiste para el cristiano en que tributamos a nuestra carrera mundanal estimación. Ahora bien; en el deseo, en el placer va incluída una tácita y honda aquiescencia a la vida. El placer, como Nietzsche decía, «quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad», aspira a perpetuar el delicioso momento y grita *da capo* a la realidad encantadora. Por eso el cristianismo hace del deseo de placeres, de la *cupiditas*, el pecado por excelencia (2). Si, por el contrario, negamos a la vida todo valor intrínseco, y advertimos que sólo adquiere justificación, sentido y dignidad cuando se

---

conquista plenamente la extinción nirvánica. Véase Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, págs. 87-88, año 1921. (Traducción española de *Revista de Occidente*.)

(1) Una exposición más minuciosa de la doctrina búdica habría de hacer notar que el *nirvana* no consiste, desde el punto de vista oriental, en un estricto nada. Es, en efecto, la anulación de la existencia del sujeto, y, por tanto, para un europeo equivalente a la total inexistencia. Pero lo característico es que el asiático tiene de esa existencia transubjetiva un concepto positivo.

(2) *Habes apostolum dicentem radicem omnium malorum esse cupiditas*. (San Agustín.)

la mediatiza y se hace de ella tiempo de prueba y de eficaz gimnasia para lograr la «otra vida», cobra un carácter altamente estimable.

El valor de la existencia es, pues, para el cristiano extrínseco a ella. No en sí misma, sino en su más allá; no en sus calidades inmanentes, sino en el valor trascendente y ultravital anejo a la beatitud, encuentra la vida su posible dignificación.

Lo temporal es una fluencia de miserias, que se ennoblece al desembocar en lo eterno. Esta vida es buena sólo como tránsito y adaptación a la otra. En lugar de vivirla por ella misma, debe el hombre convertirla en un ejercicio y entrenamiento constante para la muerte, hora en que comienza la vida verdadera. Entrenamiento es, acaso, la palabra contemporánea que mejor traduce lo que el cristianismo llama ascetismo.

Sobre la arena de la Edad Media combaten bravamente el entusiasmo vital del germano y el desdén cristiano hacia la vida. Aquellos señores feudales, en cuyo organismo joven hozan, como fieras en sus jaulas, los instintos primarios, van poco a poco sometiendo su indómita pujanza zoológica al régimen ascético de la nueva religión. Solía consistir su alimento en carne de oso, de ciervo, de jabalí. Dieta semejante les obliga a sangrarse todos los meses. Esta sangría higiénica, que evitaba una explosión en su fisiología, llamábase *minutio*. Pues bien; el cristianismo fue la *minutio* integral del exceso zoológico que el germano aportaba de la selva.

Los siglos modernos representan una cruzada contra el cristianismo. La ciencia, la razón ha ido demoliendo este trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba. A mediados del siglo XVIII, el más allá divino se había evaporado. Sólo quedaba a los hombres esta vida. Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados. Sin embargo, no pasa así. El pensamiento de las dos postreras centurias, aunque es anticristiano, adopta ante la vida una aptitud muy parecida a la del cristianismo. ¿Cuáles son para el «hombre moderno» los valores sustantivos? La ciencia, la moral, el arte, la justicia —lo que se ha llamado la cultura—. ¿No son éstas actividades vitales? Ciertamente; y en tal sentido puede pensarse un momento que la modernidad ha conseguido descubrir valores inmanentes a la vida. Pero un poco más de análisis nos muestra que esta interpretación no es exacta.

La ciencia es el entendimiento, que busca la verdad por la verdad misma. No es la función biológica del intelecto, que, como todas las demás potencias vitales, se supedita al organismo total del ser viviente y recibe de él su regla y módulo. Asimismo, el sentimiento

de la justicia y las acciones que suscita nacen en el individuo; pero no vuelven a él, como a su centro, sino que concluyen en el valor extravital de lo justo. La fórmula *pereat mundus, fiat justitia* expresa con radicalismo frenético el desdén hacia la vida y la apoteosis moderna de las normas culturales. La cultura, supremo valor venerado por las dos centurias positivistas, es también una entidad ultravital que ocupa en la estimación moderna exactamente el mismo puesto que antes usufructuaba la beatitud. También para el europeo de ayer y de anteayer carece la vida de valores inmanentes, propiamente vitales.

Sólo puesta al servicio de la cultura —lo Bueno, lo Bello, lo Verdadero— adquiere peso estimativo y dignidad. El culturalismo es un cristianismo sin Dios. Los atributos de esta soberana realidad —Bondad, Verdad, Belleza— han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado. Ciencia, derecho, moral, arte, etc., son actividades originariamente vitales, magníficas y generosas emanaciones de la vida que el culturalismo no aprecia sino en la medida en que han sido de antemano desintegradas del proceso de la vitalidad que las engendra y nutre. Vida espiritual suele llamarse a la vida de cultura. No hay gran distancia entre ella y la *vita beata*. No goza, en rigor, de mayor inmanencia una que otra en el hecho histórico actual, que es siempre la vida. Si se mira, bien pronto se advierte que la cultura no es nunca un hecho, una actualidad. El movimiento hacia la verdad, el ejercicio teorético de la inteligencia es ciertamente un fenómeno que en varia forma se verifica hoy, como ayer, o en otro tiempo, no menos que la respiración o la digestión. Pero la ciencia, la posesión de la verdad, es, como la posesión de Dios, un acontecimiento que no ha acontecido ni puede acontecer en «esta vida». La ciencia es sólo un ideal. La de hoy corrige la de ayer, y la de mañana la de hoy. No es un hecho que se cumple en el tiempo; como Kant y toda su época pensaban, la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita. De aquí que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único *ismo*. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese «más allá» cultural.

Hasta qué punto es iluso querer aislar de la vida ciertas funciones orgánicas a que se da el nombre místico de espirituales, lo hemos visto con terrible evidencia en la evolución de Alemania. Como el francés del siglo XVIII fue «progresista», el alemán del XIX ha sido «culturalista». Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura. A poco que en él entrásemos, veríamos su semejanza formal con la teología medieval. Ha habido sólo una suplantación de entidades, y donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice «Idea» (Hegel), «Primado de la Razón Práctica» (Kant-Fichte) o «Cultura» (Cohen, Windelband, Rickert). Esta divinización ilusoria de ciertas energías vitales a costa del resto, esa desintegración de lo que sólo puede existir junto —ciencia y respiración, moral y sexualidad, justicia y buen régimen endocrino— trae consigo los grandes fracasos orgánicos, los ingentes derrumbamientos. La vida impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga «sí» a una de ellas tiene que afirmarlas todas.

¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y, en vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma? *¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna* (1) hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»?

---

(1) Hoy todo el mundo habla de crisis, pero conviene recordar que esto fue dicho en 1921 y pensado en años anteriores.

VIII

VALORES VITALES

Hemos visto que en todas las culturas pretéritas, cuando se ha querido buscar el valor de la vida o, como suele decirse, su «sentido» y justificación, se ha recurrido a cosas que están más allá de ella. Siempre el valor de la vida parecía consistir en algo trascendente de ésta, hacia lo cual la vida era sólo un camino o instrumento. Ella, por sí misma, en su inmanencia, se presentaba desnuda de calidades estimables, cuando no cargada exclusivamente de valores negativos.

La razón de este pertinaz fenómeno no es dudosa. Pues qué, ¿no consiste el vivir precisamente en ocuparse de lo que no es vida? Ver no es contemplar el propio aparato ocular, sino abrirse al mundo en torno, dejarse inundar por el flujo magnífico de las formas cósmicas. El deseo, la función vital que mejor simboliza la esencia de todas las demás, es una constante movilización de nuestro ser hacia más allá de él: sagitario infatigable, nos dispara sin descanso sobre blancos incitantes. Del mismo modo, el pensamiento piensa siempre lo que no es él. Aun en el caso de la reflexión en que pensamos nuestro propio pensar, tiene que poseer éste un objeto que no sea, a su vez, pensamiento.

Ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando es en su raíz y esencia inevitablemente altruísta.

La vida es el hecho cósmico del altruísmo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro.

Este carácter *transitivo* de la vitalidad no ha sido descontado por los filósofos que se preguntaron por el valor de la vida. Al notar que no se puede vivir sin interesarse por unas u otras cosas, han creído que, en efecto, lo interesante eran estas cosas y no el interesarse mismo. Una equivocación parecida cometería quien pensase que lo valioso en el alpinismo es la cima de la montaña, y no la ascensión. Cuando se medita sobre la vida es preciso saltar fuera de ella, dejar

en suspenso y sin ejecutividad todos sus movimientos interiores, y desde el exterior verla fluir, como desde la orilla se presencia el turbulento galope del torrente. Por esto decía muy bien Fichte que filosofar es, propiamente, no vivir, y vivir, propiamente, no filosofar. Mas para que la fórmula tenga suficiente verdad es preciso entenderla en el sentido de que filosofar es el intento de sobre-vivirse, que es consustancial a la vida. Los hombres y nosotros mismos, cuando vivimos nuestra vida espontánea, nos afanamos por la ciencia, por el arte, por la justicia. Dentro de nuestro mecanismo vital son éstas las cosas que incitan nuestra actividad, son lo que vale «para» la vida. Pero, mirada la existencia desde fuera de sí misma, vemos que esas magníficas cosas son sólo pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso, como el arquero busca para su flecha un blanco. No son, pues, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella. No quiero decir con esto que todas esas grandes cosas sean ficticiamente valiosas; sólo me interesa advertir que no es menos valioso ese poder de encenderse por lo estimable, que constituye la esencia de la vida.

Es, pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en su movimiento hacia lo ultravital. Acontece lo que con el cristal, medio transparente al través del cual vemos los demás objetos. Si nos dejamos ir a la solicitud que toda transparencia nos hace de que pasemos por ella, sin advertirla, hacia otra cosa, no veremos nunca el cristal. Para llegar a percibirlo es preciso que nos desentendamos de todo aquello a que el vidrio nos lleva y retraigamos sobre él la mirada, sobre su irónica sustancia, que parece anularse a sí misma, y dejarse transir por las cosas de más allá.

Un esfuerzo semejante al de esta acomodación ocular se hace forzoso para contemplar la vida, en vez de acompañarla solidarizándose con sus impulsos. Entonces descubrimos en ella sus peculiares valores.

El primero de ellos va anejo a la vida misma, tomada *in genere*, cualquiera que sea su dirección y contenido. Basta confrontar el modo de la existencia mineral con el propio a todo organismo vivo, así sea el más sencillo y primigenio, para obtener una clara intuición de este valor. Siempre que de manera evidente percibamos una diferencia de rango entre dos cosas; siempre que al fijar en ellas nuestra atención notemos que espontáneamente se subordina la una a la otra, formando una jerarquía, es que «vemos» sus valores. Y en

efecto, emparejada la vida más doliente y sórdida con la piedra más perfecta, notamos al punto la superior dignidad de aquélla. Tan evidente es esta superioridad del vivir —aun entendido como mera organización somática, como *zoé* y no como *bíos*— sobre todo lo que no es vida, que ni el budismo ni el cristianismo han podido negarla. Ya creo haber indicado que el *nirvana* del indo no es, rigurosamente hablando, la pura aniquilación de la vida, o, dicho de otro modo, no es la muerte absoluta. Existen en la concepción asiática del mundo —y acaso esto sea lo más asiático— dos formas de existencia y de vida: la individual, en que el ser vivo se siente como una parte aislada del todo, y la universal, en que se es todo, y, por tanto, nada determinado. El *nirvana* se reduce a la disolución de la vida individual en el océano viviente del Universo; conserva, por tanto, ese carácter genérico de vitalidad que, según nuestras opiniones occidentales, falta a la piedra. Análogamente, lo que el cristianismo prefiere a esta vida no es la existencia exánime, sino precisamente la otra vida, la cual podrá ser todo lo «otra» que se quiera, pero coincide con «ésta» en lo principal: en ser vida. La bienaventuranza tiene un carácter biológico, y *el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de que la usada sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas «posibles» de vida.*

No necesita, pues, la vida de ningún contenido determinado —ascetismo o cultura— para tener valor y sentido. No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma. Goethe ha sido, tal vez, el primer hombre que ha tenido la clara noción de esto cuando, resumiendo su existencia entera dice: «Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida». Esta suficiencia de lo vital en el orbe de las valoraciones la liberta del servilismo en que erróneamente se le mantenía, de suerte que sólo puesto al servicio de otra cosa parecía estimable el vivir (1).

Lo que acaece es que ya sobre el plano de la vida, y midiendo

---

(1) De no ser inexcusables para darle su verdadero sentido amplias explicaciones, tendría derecho eminente al de Goethe el maestro Eckart con su prodigioso párrafo: «Quien durante mil años preguntase a la vida: «¿Por qué vives?», y si ésta pudiese responder, diría: «Vivo para vivir.» Procede esto de que la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad. Por eso vive sin porqué, viviéndose sin más a sí misma. Parejamente, si alguien preguntase a un auténtico hombre que obra de su propio fondo: «¿Por qué operas tus obras?», no diría más que: «Opero para operar.»

desde su altura jerárquica, como de un nivel del mar, se distinguen formas más o menos valiosas del vivir.

En este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente. A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda.

Sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales —teológicas, culturales, etc.—, la vida misma selecciona y jerarquiza los valores. Imaginemos ante nosotros una muchedumbre de individuos de una especie zoológica cualquiera; el caballo, por ejemplo. Aun abstrayendo de todo punto de vista utilitario, podemos ordenar esos individuos en una serie gradual, donde cada animal represente una realización más perfecta de las potencias equinas. Si recorremos la serie en un sentido, veremos la vida en su dirección ascendente, esto es, siendo cada vez más vida; si la recorremos en sentido inverso, asistiremos al descenso progresivo de la vitalidad, hasta llegar a la degeneración del tipo. Y entre uno y otro extremo podremos perfectamente marcar el punto en que la forma vital se inclina decididamente hacia la perfección o hacia la decadencia. De ese punto hacia abajo, los individuos de la especie nos parecen «viles»; en ellos se envilece la potencia biológica del tipo. Por el contrario, de ese punto hacia arriba se va fijando el «pura sangre», el animal «noble», en quien el tipo se ennoblece. He aquí dos valores, positivo el uno, negativo el otro, puramente vitales: la nobleza y la vileza. En uno y otro juegan actividades estrictamente zoológicas, la salud, la fuerza, la celeridad, el brío, la forma de buena proporción orgánica, o bien la mengua y falta de estos atributos. Ahora bien; el hombre no se escapa a esa perspectiva de estimación puramente vital. Es urgente dar fin a la tradicional hipocresía, que finge no ver en ciertos individuos humanos, culturalmente poco o nada apreciables, una magnífica gracia animal. *Bien entendido, una gracia animal humana;* la gracia del tipo «hombre» en su aspecto exclusivamente zoológico, pero con todas sus potencias específicas, a las cuales en rigor no añade ninguna la cultura. (Cultura es sólo una cierta dirección en el cultivo de esas potencias animales.) El caso más notorio es Napoleón, frente a cuya deslumbrante ejemplaridad vital quieren taparse los ojos beatos de una u otra observancia: el místico y el demócrata.

Es inconcebible la dificultad que encuentran algunas gentes para aceptar la inevitable duplicidad que a menudo lo real nos presen-

ta. Ello es que sólo quieren quedarse con un haz de las cosas, y niegan o enturbian el otro haz contradictorio. Etica y jurídicamente, podrá ser Napoleón un forajido —cosa, por lo demás, no tan fácil de demostrar para quien no se halla inscrito previamente en determinadas parroquias—; pero, quiérase o no, es evidente que en él dio la estructura humana altísimas pulsaciones; el fue, como Nietzsche dice: «el arco con máxima tensión». No es sólo el valor cultural y objetivo de la verdad quien mide la inteligencia. Mirada ésta como puro atributo vital, su virtud se llama destreza —como no es lo que hace estimable en el caballo la celeridad que usemos de ella para llegar pronto a un sitio prefijado.

No hay duda que la vida antigua se hallaba menos penetrada de valores transvitales —religiosos o de cultura— que la iniciada por el cristianismo y su secuencia moderna. Un buen griego, un buen romano están más cerca de la desnudez zoológica que un cristiano o un «progresista» de nuestros días. Y, sin embargo, San Agustín, que había permanecido largo tiempo inmerso en el paganismo, que había visto largamente el mundo por los ojos «antiguos», no podía eludir una honda estimación por esos valores animales de Grecia y Roma. A la luz de su nueva fe, aquella existencia sin Dios tenía que parecerle nula y vacía. No obstante, era tal la evidencia con que ante su intuición se afirmaba la gracia vital del paganismo, que solía expresar su estimación con una frase equívoca: *Virtutes ethnicorum splendida vitia* —«Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos»— (1). ¿Vicios? Entonces son valores negativos. ¿Espléndidos? Entonces son valores positivos. Esta valoración contradictoria es lo más que se ha podido obtener para la vida. Su gracia invasora se impone a nuestra sensibilidad; pero, a la vez, nuestra aprobación nos sabe a pecado. ¿Por qué no será pecado decir que el Sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo.

---

(1) Como es sabido, no se puede encontrar en sus obras esta fórmula, desde siempre atribuída a San Agustín, pero toda su producción la parafrasea. Véase Mausbach: *Die Ethik Augustinus*.

IX

NUEVOS SÍNTOMAS

El descubrimiento de los valores inmanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial que anticipaba un hecho futuro de la mayor trascendencia: el descubrimiento de esos valores por la sensibilidad común a toda una época. Esta época prevista, anunciada por aquellos geniales augurios, ha llegado: es la nuestra.

Vano será el empeño que algunos ponen en desconocer la grave crisis que hoy atraviesa la historia occidental. Los síntomas son demasiado evidentes, y el que más se obstina en negarlos no deja de sentirlos en su propio corazón. Poco a poco, se va extendiendo por áreas cada vez más amplias de la sociedad europea un extraño fenómeno que pudiera llamarse «desorientación vital».

Estamos orientados cuando no existe para nosotros la menor duda sobre dónde cae el Norte y dónde el Sur, metas últimas que sirven de ideales puntos de mira para enderezar nuestra acción y movimientos. Por ser la vida tan esencialmente esto, acción y movimiento, el sistema de metas hacia las cuales se disparan nuestros actos y avanzan nuestros movimientos es una parte integrante del organismo viviente. Las cosas a que se aspira, las cosas en que se cree, las cosas que se respeta y adora, han sido creadas en torno de nuestra individualidad por nuestra misma potencia orgánica y constituyen como una envoltura biológica indisolublemente unida a nuestro cuerpo y a nuestra alma. Vivimos en función de nuestro contorno, el cual, a su vez, depende de nuestra sensibilidad. No es el mismo el «mundo» de la araña que el del tigre o el del hombre. No es el mismo el «mundo» del asiático que el del griego socrático o el de un contemporáneo.

Esto quiere decir que conforme evoluciona el ser vivo, se modi-

fica también su contorno y, sobre todo, varía la perspectiva de las cosas en él. Imagínese un momento de transición durante el cual las grandes metas que ayer daban una clara arquitectura a nuestro paisaje han perdido su brillo, su poder atractivo, su autoridad sobre nosotros, sin que todavía hayan alcanzado completa evidencia y vigor suficiente las que van a sustituirlas. En tal sazón parece el paisaje desarticularse, vacilar, estremecerse en torno al sujeto; los pasos de éste serán también vacilantes, puesto que oscilan y se borran los puntos cardinales y las rutas mismas se esquivan ondulantes, como huyendo de la planta.

Esta es la situación en que hoy se halla la existencia europea. El sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir.

Precisemos: aún hace treinta años, la inmensa mayoría de la humanidad europea vivía para la cultura. Ciencia, arte, justicia, eran cosas que parecían bastarse a sí mismas; una vida que se vertiese íntegramente en ellas quedaba ante su propio fuero satisfecha. No se dudaba de la suficiencia de esos últimos prestigios. Podía, ciertamente, el individuo desentenderse de ellos y vacar a otros intereses menos firmes; pero al hacerlo se daba cuenta de que obedecía un capricho libérrimo bajo el cual continuaba inconmovible la justificación cultural de la existencia. Sentía la posibilidad de tornar en todo momento a la forma canónica y segura de la vida. Del mismo modo, en la edad cristiana de Europa veía el pecador su propia vida pecadora flotando sobre el fondo de viva fe en la ley de Dios que ocupaba las cuencas de su alma.

Ello es que en los confines del siglo XIX con el nuestro, el político que en una asamblea evocase la «justicia social», las «libertades públicas», la «soberanía popular» hallaba en la íntima sensibilidad del auditorio sinceras, eficaces resonancias. Lo mismo el hombre que con sacerdotal gesto se amparase en la dignidad humana del arte. Hoy no acontece esto. ¿Por qué? ¿Es que hemos dejado de creer en esas grandes cosas? ¿Es que no nos interesa la justicia, ni la ciencia, ni el arte?

La respuesta no ofrece duda. Sí, seguimos creyendo, sólo que de otra manera y como a otra distancia. Tal vez el ejemplo que aclara mejor el módulo de la nueva sensibilidad se encuentra en el arte joven. Con una sorprendente coincidencia, la generación más reciente de todos los países occidentales produce un arte —música, pin-

tura, poesía— que pone fuera de sí a los hombres de las generaciones anteriores. Aun las personas maduras más resueltas a emplear la mejor voluntad, no logran aceptar el arte nuevo por la sencilla razón de que no llegan a entenderlo. No es que les parezca mejor o peor; es que no les parece arte, y, consecuentemente, creen de buena fe que se trata de una farsa gigantesca que ha extendido sus retículas de connivencia por toda Europa y América.

No es difícil de explicar esta irreductible separación de viejos y jóvenes ante el arte de la hora presente. En los estadios anteriores de la evolución artística, las variaciones de estilo, a veces profundas (recuérdese la mutación del romanticismo frente a los gustos neoclásicos), se limitaron siempre a un cambio y sustitución de los objetos estéticos. Las formas de belleza que en cada momento fueron preferidas eran distintas. Mas al través de estas variaciones en el objeto artístico permanecían invariables la actitud y la distancia del sujeto ante el arte. En el caso de la generación que ahora comienza su vida, la transformación es mucho más radical. El arte joven no se diferencia del tradicional tanto en sus objetos como en el cambio radical de actitud subjetiva ante el arte. El síntoma general del nuevo estilo que transparece en todas sus multiformes manifestaciones, consiste en que el arte ha sido desalojado de la zona «seria » de la vida, ha dejado de ser un centro de gravitación vital. El carácter semi-religioso, de elevado patetismo, que desde hace dos siglos había adquirido el goce estético, ha sido extirpado íntegramente. El arte, en el sentir de la gente nueva, se convierte en filisteísmo, en no-arte, tan pronto como se le toman en serio. Serio es aquello por donde pasa el eje de nuestra existencia. Ahora bien, el arte es incapaz de soportar el peso de nuestra vida. Cuando lo intenta, fracasa, perdiendo su gracia esencial. Si, por el contrario, desplazamos la ocupación estética y del centro de nuestra vida la transferimos a la periferia; si en vez de tomar en serio al arte lo tomamos como lo que es, como un entretenimiento, un juego, una diversión, la obra artística cobrará toda su encantadora reverberación.

La mala inteligencia que en el orden estético reina entre viejos y jóvenes es, pues, demasiado radical para que sea posible corregirla. Para los viejos, la falta de seriedad del nuevo arte es un defecto que basta para anularle, en tanto que para los jóvenes esa falta de seriedad es el valor sumo del arte, y, consecuentemente, procuran cometerla de la manera más decidida y premeditada.

Este viraje en la actitud frente al arte anuncia uno de los rasgos más generales en el nuevo modo de sentir la existencia: lo que he

llamado tiempo hace el sentido deportivo y festival de la vida. El progresismo cultural, que ha sido la religión de las dos últimas centurias, no podía estimar las actividades del hombre sino en vista de sus resultados. La necesidad y el deber de cultura imponen a la humanidad la ejecución de ciertas obras. El esfuerzo que se emplea para darles cima es, pues, obligado. Este esfuerzo obligado, impuesto por determinadas finalidades, es el trabajo. El siglo XIX, consecuentemente, ha divinizado el trabajo. Nótese que éste consiste en un esfuerzo no cualificado, sin prestigios propios, que recibe toda su dignidad de la necesidad a que sirve. Por esta razón tiene un carácter homogéneo y meramente cuantitativo que permite medirlo por horas y remunerarlo matemáticamente.

Al trabajo se contrapone otro tipo de esfuerzo que no nace de una imposición, sino que es impulso libérrimo y generoso de la potencia vital: es el deporte.

Si en el trabajo es la vitalidad de la obra quien da sentido y valor al esfuerzo, en el deporte es el esfuerzo espontáneo quien dignifica el resultado. Se trata de un esfuerzo lujoso, que se entrega a manos llenas sin esperanzas de recompensa, como un rebose de íntimas energías. De aquí que la calidad del esfuerzo deportivo sea siempre egregia, exquisita. No es posible someterla a la unidad de peso y medida que rige la usual remuneración del trabajo. A las obras verdaderamente valiosas sólo se llega por mediación de este antieconómico esfuerzo: la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte. Pero adviértase que a ellos no se va de una manera preconcebida. Nadie ha descubierto una ley física simplemente por habérselo propuesto; más bien la ha hallado como un regalo imprevisto que se desprendía de su ocupación gozosa y desinteresada con los fenómenos de la naturaleza.

Pues bien: una vida que encuentra más interesante y valioso su propio ejercicio que esas finalidades antaño ceñidas de simpar prestigio, dará a su esfuerzo el aire jovial, generoso y algo burlón que es propio al deporte. Disminuirá en lo posible el gesto triste del trabajo que pretende justificarse con patéticas consideraciones sobre los deberes humanos y la sagrada labor de la cultura. Hará sus espléndidas creaciones como en broma y sin darles grande importancia. El poeta tratará su propio arte con la punta del pie, como un buen futbolista. El siglo XIX tiene de extremo a extremo un amargo gesto de día laborioso. Hoy, la gente joven parece dispuesta a dar a la vida un aspecto imperturbable de día feriado.

No sería difícil mostrar en el orden político indicios de una variación parecida. La nota más evidente de la política europea en estos años es su depresión. Se hace menos política que en 1900; se hace con menos denuedo y urgencia. Nadie espera de ella la felicidad, y comienza a juzgarse un poco pueril que nuestros abuelos se dejasen matar en las barricadas por esta o la otra fórmula de derecho constitucional. Mejor dicho, lo que hoy parece estimable de aquellas frenéticas escenas es sólo el generoso impulso que los llevaba a buscar la muerte. El motivo, en cambio, se nos antoja liviano. La «libertad» es una cosa muy problemática y de valor sumamente equívoco; en cambio, el heroísmo, ese sublime ademán deportivo con que el hombre arroja su propia vida fuera de sí, tiene una gracia vital inmarcesible. La historia pública de los últimos ciento cincuenta años nació en el juramento del Juego de Pelota. Recuérdense los cuadros que reprodujeron el ilustre espectáculo; recuérdense los gestos de alta patética con que aquellos diputados realizaron su acción gloriosa. El acto mismo —un juramento— revela que se daba a la política una importancia religiosa. ¿Quién no advierte la distancia a que nos hallamos de tal manera de sentir? Pero, repito, no se trata de que los principios políticos hayan perdido valor y significación. La libertad sigue pareciéndonos una cosa excelente; pero no es más que un esquema, una fórmula, un instrumento para la vida. Supeditar ésta a aquélla, divinizar la idea política, es idolatría.

Los valores de la cultura no han muerto, pero sí han variado de rango. En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás. Del mismo modo, en el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor —lo vital—, que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en que ésta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva total de nuestro corazón.

X

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

Contraponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida.* Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanecer el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían insuficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como ve con toda claridad el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad.

Aclaremos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades

se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana—por tanto, ultravital y extrahistórico. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*.

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad.

Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, «biología» y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro», idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecía al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta velocidad máxima. Los colores y sonidos que queden más allá o más acá de ambos límites les son desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad; pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigorosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia.

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva en uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La *species aeternitatis*, de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones.

Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

La individualidad de cada sujeto real era el indomable estorbo que la tradición intelectual de los últimos tiempos encontraba para que el conocimiento pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes —se pensaba— llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo V y la Nueva York del XX indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituíble para la conquista de la verdad. *He aquí cómo ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital.* Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorado.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno».* El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto (1).

(1) Desde 1913 expongo en mis cursos universitarios esta doctrina del perspectivismo que en *El Espectador*, I (1916), aparece taxativamente formulada. Sobre la magnífica confirmación de esta teoría por la obra de Einstein, véase el apéndice.

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital*, *histórica*, *perspectivista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituída por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.*

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento*. ¿Por qué llamamos a éstos «primitivos»? ¿En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor—se dice. Pero ¿cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencia? Sin duda es el olvido de sí mismo. El pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista —bajo el imperio de ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados—; pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su propia personalidad; nos ofrece aquélla como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en su cuadro el reflejo de su individualidad y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo como gozamos del alma infantil, precisamente porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio, al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen inconmovibles, nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo, *donde ya no hay problemas*, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo*.

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituíble. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuímos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros hori-

zontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.

APÉNDICES

EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES

El sábado, por causa del hombre es hecho;
no el hombre por causa del sábado.

SAN MARCOS, 2-27.

PARA definir una época no basta con saber lo que en ella se ha hecho; es menester además que sepamos lo que no ha hecho, lo que en ella es imposible. Esto se antojará peregrino; pero tal es la condición de nuestro pensamiento. Definir es excluir y negar. Cuanta más realidad posea lo que definimos, más exclusiones y negaciones tendremos que ejecutar. Por esto, la más profunda definición de Dios, suprema realidad, es la que daba el indo Yaynavalkia: «*Na iti, na iti.*» «Nada de eso, nada de eso.» Observa Nietzsche sutilmente que influye en nosotros más lo que no nos pasa que lo que nos pasa, y según el rito egipcíaco de los muertos, cuando el doble abandona el cadáver y tiene que hacer la gran definición de sí mismo ante los jueces de ultratumba, se confiesa al revés, es decir, enumera los pecados que no ha cometido. Parejamente, al declarar que un conocido nuestro es una excelente persona, ¿qué queremos decir sino que no robará ni matará, y que si desea la mujer de su prójimo no se le conocerá mucho?

Este carácter positivo con que se presenta la negación no es, sin embargo, mera exigencia impuesta por la índole de nuestro intelecto. Por lo menos, en el caso de los seres vivientes, a nuestro concepto negativo, corresponde una fuerza real de negación. Si los romanos no inventaron el automóvil, no fué por casualidad. Uno de los ingredientes que actúan en la historia romana es la incapacidad del latino para la técnica. En la decadencia del mundo antiguo fué esta ineptitud uno de los factores más enérgicos.

Una época es un repertorio de tendencias positivas y negativas, es un sistema de agudezas y clarividencias unido a un sistema de

torpezas y cegueras. No es sólo un querer ciertas cosas, sino también un decidido no querer otras. Al iniciarse un tiempo nuevo, lo primero que advertimos es la presencia mágica de estas propensiones negativas que empiezan a eliminar la fauna y la flora de la época anterior, como el otoño se advierte en la fuga de las golondrinas y la caída de las hojas.

En este sentido, nada califica mejor la edad que alborea sobre nuestro viejo continente como notar que en Europa han acabado las revoluciones. Con ello indicamos, no sólo que de hecho no las hay, sino que no las puede haber.

Tal vez la plenitud del significado que este augurio encierra no se hace desde luego patente, porque se suele tener de las revoluciones la más vaga noción. No hace mucho, un excelente amigo mío, de nación uruguayo, me aseguraba con velado orgullo que en menos de un siglo había sufrido su país hasta cuarenta revoluciones. Evidentemente, mi amigo desmesuraba. Educado, como yo y buena parte de los que me leen, en un culto irreflexivo hacia la idea de la revolución, deseaba patrióticamente ornar su historia nacional con el mayor número posible de ellas. A este fin, siguiendo un vulgar uso, llamaba revolución a todo movimiento colectivo en que se emplea la violencia contra el Poder establecido. Mas la historia no puede contentarse con nociones tan imprecisas. Necesita instrumentos más rigorosos, conceptos más agudos para orientarse en la selva de los acontecimientos humanos. No todo proceso de violencia contra el Poder público es revolución. No lo es, por ejemplo, que una parte de la sociedad se rebele contra los gobernantes y violentamente los sustituya con otros. Las convulsiones de los pueblos americanos son casi siempre de este tipo. Si hay empeño en conservar para ellas el título de «revolución», no intentaríamos hacer una más, a fin de impedirlo; pero tendremos que buscar otro nombre para denominar otra clase de procesos esencialmente distintos, a la que pertenecen la revolución inglesa del siglo XVII, las cuatro francesas del XVIII y XIX y, en general, toda la vida pública de Europa entre 1750 y 1900, que ya en 1830 era filiada por Augusto Comte como «esencialmente revolucionaria». Los mismos motivos que inducen a pensar que en Europa no habrá ya revoluciones, obligan a creer que en América no las ha habido todavía.

Lo menos esencial en las verdaderas revoluciones es la violencia. Aunque ello sea poco probable, cabe inclusive imaginar que una revolución se cumpla en seco, sin una gota de sangre. La revolución no es la barricada, sino un estado de espíritu. Este estado de

espíritu no se produce en cualquier tiempo; como las frutas, tiene su estación. Es curioso advertir que en todos los grandes ciclos históricos suficientemente conocidos —mundo griego, mundo romano, mundo europeo— se llega a un punto en que comienza, no una revolución, sino toda una era revolucionaria, que dura dos o tres siglos, y acaba por transcurrir definitivamente.

Implica una completa carencia de percepción histórica considerar los levantamientos de campesinos y villanos en la Edad Media como hechos precursores de la moderna revolución. Son cosas que no tienen nada importante que ver entre sí. El hombre medieval, cuando se rebela, se rebela contra los abusos de los señores. El revolucionario, en cambio, no se rebela contra los abusos, sino contra los usos. Hasta no hace mucho se comenzaba la historia de la Revolución francesa presentando los años en torno a 1780 como un tiempo de miseria, de depresión social, de angustia de los de abajo, de tiranía de los de arriba. Por ignorar la estructura específica de las eras revolucionarias, se creía necesario para comprender la subversión interpretarla como un movimiento de protesta contra una opresión antecedente. Hoy ya se reconoce que en la etapa previa al general levantamiento gozaba la nación francesa de más riqueza y mejor justicia que en tiempo de Luis XIV. Cien veces se ha dicho después de Danton que la revolución estaba hecha en las cabezas antes de que comenzara en las calles. Si se hubiera analizado bien lo que en esa expresión va incluso, se habría descubierto la fisiología de las revoluciones.

Todas, en efecto, si lo son en verdad, suponen una peculiar, inconfundible disposición de los espíritus, de las cabezas. Para comprenderla bien conviene hacer resbalar la mirada sobre el desarrollo de los grandes organismos históricos que han cumplido su curso completo. Entonces se advierte que en cada una de esas grandes colectividades el hombre ha pasado por tres situaciones espirituales distintas, o, dicho de otra manera, que su vida psíquica ha gravitado sucesivamente hacia tres centros diversos (1).

---

(1) En rigor, habría que distinguir muchas más modificaciones de psique humana a lo largo de un ciclo histórico «completo»; y si hablo sólo de tres, no ha de darse a este número triádico valor cabalístico alguno. Significa meramente que fijándonos en esas tres formas extremas de la evolución psicológica obtenemos los puntos de comparación suficientes para aclarar el amplio fenómeno histórico que ahora nos interesa. Si se tratase de comprender un fenómeno de menores proporciones, tendríamos que acercarnos más al área histórica, y esos tres compartimientos se subdividirían en muchos otros. Conceptos que coinciden con la realidad cuando se mira a ésta desde cierta distancia, tienen que ser sustituídos por otros

De un estado de espíritu tradicional pasa a un estado de espíritu racionalista, y de éste a un régimen de misticismo. Son, por decirlo así, tres formas diferentes del mecanismo psíquico, tres maneras distintas de funcionar el aparato mental del hombre.

Durante los siglos en que se forma y organiza un gran cuerpo histórico —Grecia, Roma, nuestra Europa—, ¿qué régimen gobierna el espíritu de sus miembros? Los hechos nos responden del modo más sorprendente. Cuando un pueblo es joven y se está haciendo, es cuando tiene sobre él mayor influjo positivo el pasado. A primera vista parecería más natural lo contrario: que fuera el pueblo viejo, con un largo pasado tras sí, el más sumiso al gravamen de lo pretérito. Sin embargo, no ocurre tal cosa. Sobre la nación decrépita no tiene el menor influjo el pasado; en cambio, en la colectividad incipiente todo se hace en vista del pasado. Y no de un pasado breve, sino de un pasado tan largo, de tan vago y remoto horizonte, que nadie ha visto ni recuerda su comienzo. En suma: lo inmemorial (1).

Es curioso estudiar esta psicología dominada por lo ancestral en los pueblos que, por una u otra razón de caquexia histórica, se han quedado para siempre detenidos en ese estadio infantil. Uno de los pueblos más primitivos que existen es el de los indígenas australianos. Si investigamos cómo funciona su actividad intelectual, nos encontramos con lo siguiente: ante un problema cualquiera, un fenómeno de la naturaleza, por ejemplo, el australiano no busca una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia. Para él, explicarse un hecho, verbigracia, la existencia de tres rocas en pie sobre la llanura, es recordar una narración mitológica que ha oído desde su infancia, según la cual en la «antigüedad», o, como ellos dicen, en

---

cuando la distancia se acorta, y viceversa. El pensamiento va regido por una ley de perspectiva, lo mismo que la visualidad.

(1) Hay otro modo de influir en nosotros el pasado que es opuesto a éste y tiene un carácter *negativo*. El hombre que llega a plena madurez y tiene ya a la espalda la porción mayor de su vida, se encuentra con que ha hecho ya en su trato con las cosas innumerables ensayos o experiencias. De aquí que le sea cada vez más difícil hallar nuevos modos, no fracasados, de ilusionarse con las cosas —por ejemplo, en el amor, en los negocios—. Su pasado de experiencias limita sobremanera sus esperanzas. Difícil será que al afrontar una situación no se acuerde de otras muy parecidas y que el pasado no le grite constantemente su «¡Guarda, Pablo!» Este influjo del pasado es, como se advierte, negativo. La historia de un pueblo está sometida a él aún más que el individuo. ¿Puede, por ejemplo, ser hoy un pueblo demócrata con la ingenua ilusión con que lo era hace un siglo, o absolutista con la tranquilidad con que lo era hacia 1650?

la *alcheringa*, tres hombres que eran kanguros se convirtieron en aquellas piedras. Esta explicación satisface a su mente precisamente porque no es una razón o pensamiento comprobable. La fuerza de la prueba consiste en que la inteligencia individual la crea por sí misma, sea originalmente, sea rehaciendo el razonamiento y observaciones que la integran. El vigor de la razón nace de la convicción que en el individuo provoca. Ahora bien; el australiano no siente eso que nosotros llamamos individualidad, y si la siente, es en la forma y medida que un niño cuando se queda solo, abandonado del grupo familiar. Unicamente como soledad, como desgajamiento, percibe el primitivo su persona singular. Lo individual y cuanto en lo individual se funda le produce terror y es sinónimo para él de debilidad e insuficiencia. Lo firme y seguro se halla en la colectividad, cuya existencia es anterior a cada individuo, que éste halla ya hecha cuando despierta a la vida. Como ello aconteció igualmente a los viejos de la tribu, la colectividad aparece como algo de origen inmemorial. Ella es la que piensa por cada uno, con su tesoro de mitos y leyendas transmitidos por tradición; ella, la que crea las maneras jurídicas, sociales, los ritos, las danzas, los gestos. El australiano cree en la explicación mitológica precisamente porque no la ha inventado él, precisamente porque no tiene buen sentido racional. La reacción de su intelecto ante los casos de la vida no consiste en aprontar un pensamiento espontáneo y propio, sino en reiterar una fórmula preexistente, recibida. Pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, repetir en sí mismos un inveterado repertorio de actitudes. Lo espontáneo en este modo de ser es la fervorosa sumisión y adaptación a lo recibido, a la tradición, dentro de la cual vive el individuo inmerso y que es para él la inmutable realidad.

Este es el estado de espíritu tradicionalista que ha actuado en nuestra Edad Media y dirigió la historia griega hasta el siglo VII, la romana hasta el tercero antes de J. C. El contenido de estas épocas es, naturalmente, mucho más rico, complejo y delicado que el del alma salvaje; pero el tipo del mecanismo psíquico, su modo de funcionar, es el mismo. Siempre el individuo se adapta en sus reacciones a un repertorio colectivo que es recibido por transmisión desde un sagrado pretérito. El hombre medieval, para decidir un acto, se orienta en lo que hicieron los «padres». La situación es idéntica en este punto a la reinante en el alma del niño. También el niño cree más lo que recibe de sus padres que sus propios juicios. Cuando ante los niños se cuenta un suceso, suelen dirigir una mirada

interrogativa hacia sus padres, para saber de ellos si deben creer lo que escuchan, si es «de verdad» o «de mentira». El alma del niño tampoco gravita sobre su propio centro individual, sino que pondera sobre sus genitores, como el alma medieval sobre «el uso y costumbre de los padres». En ninguna jurisprudencia tiene tanta importancia el derecho consuetudinario, el uso inmemorial, como en estas de formación e incorporación histórica. El mero hecho de la antigüedad se convierte en título de derecho. No la justicia, no la equidad es fundamento jurídico, sino el hecho irracional —quiero decir material— de la vetustez.

En el orden político, el alma tradicionalista vivirá acomodándose respetuosamente dentro de lo constituído. Lo constituído, precisamente por serlo, tiene un prestigio invulnerado: es lo que hallamos ya hecho cuando nacemos, es lo hecho por los padres. Cuando una necesidad nueva se presenta, a nadie se le ocurre reformar la estructura de lo constituído, lo que hace es dar en él cabida al nuevo hecho, alojarlo en el bloque inmemorial de la tradición.

En las épocas de alma tradicionalista se organizan las naciones. Por esta razón sigue a ellas un período de plenitud, en cierto modo la hora de culminación histórica. El cuerpo nacional ha llegado a su perfecto desarrollo; goza de todos sus órganos y ha condensado un vasto tesoro de energías, un elevado potencial. Llega el momento de empezar a gastarlo, y por eso nos parecen etapas las más saludables y brillantes. Percibimos mejor la salud del prójimo cuando éste la va vertiendo hacia fuera en extremadas hazañas, es decir, cuando comienza a perderla gastándola. Son magníficos siglos de dilapidación vital. La nación no se contenta ya con su existencia interior y se inicia una época de expansión.

Con ella coinciden los primeros síntomas claros de un nuevo estado de espíritu. La mecánica tradicionalista del alma va a ser sustituída por otra mecánica opuesta: la racionalista.

En nuestros tiempos existe también un tradicionalismo, y conviene evitar su confusión con lo que en este ensayo he llamado así. El tradicionalismo contemporáneo no es más que una teoría filosófica y política. El tradicionalismo de que yo hablo es, por el contrario, una realidad: es el mecanismo real que hace funcionar las almas durante ciertas épocas.

Mientras persiste el imperio de la tradición, permanece cada hombre engastado en el bloque de la existencia colectiva. No hace nada por sí y aparte del grupo social. No es protagonista de sus propios actos; su personalidad no es suya y distinta de las demás, sino

que en cada hombre se repite una misma alma con iguales pensamientos, recuerdos, deseos y emociones. De aquí que en los siglos tradicionalistas no suelen aparecer grandes figuras de fisonomía personal. Poco más o menos, todos los miembros del cuerpo social son lo mismo. Las únicas diferencias importantes son las de estado, rango, oficio o clase.

Sin embargo, dentro de esta alma colectiva, tejida de tradiciones, que reside en cada uno, comienza desde luego a formarse un pequeño núcleo central: el sentimiento de la individualidad. Este sentimiento se origina en una tendencia antagónica de la que ha ido plasmando el alma tradicional. Ha sido un puro error suponer que la conciencia de la propia individualidad era una noción primaria y como aborigen en el hombre. Se pretendía que el ser humano se siente originariamente individuo y que luego busca a otros hombres para formar con ellos sociedad. La verdad es lo contrario: comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo y sólo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el «nosotros» y luego el «yo». Nace éste, pues, con el carácter secundario de secesión. Quiero decir que el hombre va descubriendo su individualidad en la medida en que va sintiéndose hostil a la colectividad y opuesto a la tradición. Individualismo y antitradicionalismo son una y misma fuerza psicológica.

Este núcleo de la individualidad que germina dentro del alma tradicionalista, como la larva de un insecto en el centro del fruto, se constituye paulatinamente en nueva instancia, principio o imperativo frente a la tradición. Así, el modo tradicionalista de reaccionar intelectualmente —no me atrevo a llamarle pensamiento— consiste en recordar el repertorio de creencias recibidas de los antepasados. En cambio, el modo individualista vuelve la espalda a todo lo recibido, repudiándolo precisamente por ser recibido, y en su lugar aspira a producir un pensamiento nuevo, que valga por su propio contenido. Este pensamiento, que no viene de la colectividad inmemorial, que no es el de los «padres», esta ideación sin abolengo, sin genealogía, sin prestigio de blasones, tiene que ser hija de sus obras, sostenerse por su eficacia convictiva, por sus perfecciones puramente intelectuales. En una palabra: tiene que ser una razón.

El alma tradicionalista funcionaba gobernada por un sólo principio y poseía un único centro de gravedad: la tradición. Desde este momento, en el alma de cada hombre actúan dos fuerzas antagónicas: la tradición y la razón. Poco a poco irá ésta ganando terreno a aquélla, lo cual implica que la vida espiritual se ha conver-

tido en lucha íntima y de unitaria se ha disociado en dos tendencias enemigas.

Mientras el alma primitiva, al nacer, acepta el mundo que halla constituído, el nacimiento de la individualidad contiene desde luego la negación de ese mundo. Pero al repudiar lo tradicional se encuentra el sujeto forzado a reconstruir el universo por sí mismo, con su razón.

Se comprende que, puesto en tal empeño, el espíritu humano logre desarrollar maravillosamente la facultad intelectual. Son siempre éstas las épocas más gloriosas del pensamiento. El mito irracional queda arrumbado, y en su lugar la concepción científica del cosmos va erigiendo sus admirables edificios teóricos. Se siente la específica fruición de las ideas, y se llega en la invención y manejo de éstas a un virtuosismo portentoso.

Concluye el hombre creyendo que posee una facultad casi divina, capaz de revelarle de una vez para siempre la esencia última de las cosas. Esta facultad tendrá que ser independiente de la experiencia, la cual, en sus constantes variaciones, podría modificar aquella revelación. Descartes llamó *raison* o *pure intellection* a esta facultad, y Kant, más precisamente, «razón pura».

La «razón pura» no es el entendimiento, sino una manera extremada de funcionar éste. Cuando Robinsón aplica su inteligencia a resolver los urgentes problemas que la isla desierta le plantea, no usa de la razón pura. Impone a su intelecto la tarea de amoldarse a la realidad circundante, y su funcionamiento se reduce a combinar trozos de esa realidad. La razón pura es, por el contrario, el entendimiento abandonado a sí mismo, que construye de su propio fondo armazones prodigiosas, de una exactitud y de un rigor sublimes. En vez de buscar contacto con las cosas, se desentiende de ellas y procura la más exclusiva fidelidad a sus propias leyes internas. La matemática es el producto ejemplar de la razón pura. Sus conceptos son conseguidos de una vez para siempre y no hay peligro de que un día la realidad los contradiga, porque no han sido tomados de ella. En la matemática nada hay vacilante y poco más o menos. Todo es claro, porque todo es extremo. Lo grande lo es infinitamente, y lo pequeño es absolutamente pequeño. La recta es radicalmente recta, y curva sin mezcla la curva. La razón pura se mueve siempre entre superlativos y absolutos. Por eso se llama a sí misma pura. Es incorruptible y no anda con contemplaciones. Cuando define un concepto, le dota de atributos perfectos. Sólo sabe pensar yéndose al último límite, radicalmente. Como opera sin contar con

nada más que consigo misma, no le cuesta mucho dar a sus creaciones el máximo pulimento. Así, en el orden de las cuestiones políticas y sociales, cree haber descubierto una constitución civil, un derecho, perfectos, definitivos, los únicos que tales nombres merecen. A este uso puro del intelecto, a este pensar *more geometrico* se suele llamar racionalismo. Tal vez fuera más luminoso llamarle radicalismo.

Todo el mundo estará de acuerdo en reconocer que las revoluciones no son en esencia otra cosa que radicalismo político. Pero tal vez no todo el mundo advierte el verdadero sentido de esta fórmula. El radicalismo político no es una actitud originaria, sino más bien una consecuencia. No se *es radical* en política porque se sea *radical en política*, sino porque antes se es radical en pensamiento. Bajo su aspecto de vana sutileza, esta distinción es decisiva para la comprensión del fenómeno histórico propiamente revolucionario. Las escenas que siempre en él se producen ostentan un cariz tan patético, que nos sentimos inclinados a buscar el origen de la revolución en un estado pasional. Unos verán en la explosión de cierto heroísmo civil el motor del gran acontecimiento. Napoleón, en cambio, decía: «La vanidad ha hecho la revolución: la libertad fue sólo el pretexto.» Yo no niego que una y otra pasión sean ingredientes de las revoluciones. Pero en todas las grandes épocas históricas abundan el heroísmo y la vanidad, sin que la subversión estalle. Para que ambas potencias afectivas fragüen una revolución, es preciso que funcionen dentro de un espíritu saturado de fe en la razón pura.

Así se explica que en todo gran ciclo histórico llegue un momento en que irremisiblemente se dispara el mecanismo revolucionario. Lo mismo en Grecia que en Roma, que en Inglaterra o en el continente europeo, la inteligencia, siguiendo su normal desarrollo, arriba a un estadio en que descubre su propio poder de construir con sus medios exclusivos grandes y perfectos edificios teóricos. Hasta entonces vivía apoyada en las observaciones de los sentidos, siempre fluctuantes —*fluctuans fides sensuum*, decía Descartes, padre del moderno racionalismo—, o en el prestigio sentimental de la tradición política y religiosa. Mas he aquí que aparece súbitamente una de esas arquitecturas ideológicas construídas por la pura razón —como fueron los sistemas filosóficos griegos del siglo VII y el VI, o la mecánica de Kepler, Galileo, Descartes, o el *derecho natural* de los siglos XVII y XVIII. La transparencia, la exactitud, el rigor, la integridad sistemática de estos orbes de ideas, fabricados *more geometrico*, son incomparables. Desde el punto de vista intelectual,

no cabe imaginar nada más valioso. Nótese que las cualidades enunciadas son específicamente intelectuales; son, diríamos, las virtudes profesionales de la inteligencia. Ciertamente que en el universo existen muchos otros valores y atractivas calidades que no tienen que ver con el entendimiento: la fidelidad, el honor, el fervor místico, la continuidad con el pasado, el poderío. Pero cuando surgen las grandes creaciones racionales, los hombres están ya un poco cansados de esas cosas. Las nuevas calidades de especie intelectual atraen con ardiente exclusivismo los espíritus. Sobreviene un extraño desdén hacia las realidades; vueltos de espalda a ellas, los hombres se enamoran de las ideas como tales. La perfección de sus aristas geométricas los entusiasma hasta el punto de olvidar que, en definitiva, la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada.

Entonces se produce la total inversión de la perspectiva espontánea. Hasta entonces se había usado de las ideas como de meros instrumentos para el servicio de las necesidades vitales. Ahora se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre la vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario.

Los movimientos de burgueses y campesinos en la Edad Media no se proponen la transformación del régimen político y social, sino al contrario: o bien se limitan a conseguir la corrección de un abuso, o se proponen la conquista de beneficios particulares, de privilegios dentro del régimen establecido, y, por tanto, dando éste por bueno e inmutable en su figura general. No es cosa fácil emparejar la política de los concejos y comunas de los siglos XII al XIV con las democracias modernas. Es cierto que éstas han aprovechado mucho de la técnica jurídica que concejos y comunas elaboraron; pero el espíritu de ellos y el moderno son completamente distintos. No en balde las constituciones urbanas se llamaron en España «fueros». Se trataba precisamente de amoldar el régimen establecido a las nuevas necesidades y apetitos, la idea jurídica a la vida. El «fuero» es privilegio, esto es, hueco legal que se hace en el sistema de poderes tradicionales a la nueva energía. Ello es que ésta, en vez de transformar aquel sistema, se asimila a él alojándose en su estructura. Por otra parte, el sistema cede y deja pasar a la realidad sobrevenida.

La política de los «burgueses» medievales no fue otra que oponer a los privilegios del noble otros del mismo tipo. Los gremios urbanos, las comunas, hicieron gala de un ánimo aún más estrecho, suspicaz y egoísta que los feudales. El mejor conocedor de la vida ciu-

dadana en la Edad Media, el belga Henri Pirenne, hace notar que las comunas, en su época más «democrática», practicaron un exclusivismo político increíble y se hicieron menos acogedoras del extraño y recién venido que nunca. Hasta el punto de que, «mientras las poblaciones rurales en torno aumentan de densidad, en el interior de las murallas la cifra de burgueses no aumenta nada». El extraño fenómeno de la escasez de vecindario en las urbes de aquellos siglos se debe, pues, a la resistencia que las villas ofrecen a dejar que nuevas gentes entren a gozar de sus franquicias. «Lejos de procurar extender ampliamente entre los campesinos su derecho y sus instituciones, las villas se reservaron el monopolio más celosamente a medida que dentro de ellas se afirmaba y desarrollaba el régimen popular. Es más; pretendieron imponer a las gentes del campo libre una dominación muy gravosa, los trataron como súbditos, y llegado el caso los obligan con la violencia a sacrificarse en su beneficio». «Concluyamos, pues, que las democracias urbanas de la Edad Media no fueron en suma, y no pudieron ser, otra cosa que democracias de privilegios.» Ahora bien; democracia en sentido moderno y privilegio son la más completa contradicción que se puede imaginar. «Y no es —prosigue Pirenne— que la teoría del gobierno democrático fuese ignorada en la Edad Media. Los filósofos del tiempo la formularon claramente a imitación de los antiguos. En Lieja, en medio de las agitaciones civiles, el buen canónigo Jean Hocsent examina gravemente los méritos respectivos de la *aristocratia*, de la *oligarchia* y de la *democratia*, y se pronuncia finalmente por esta última. Por otra parte, harto sabido es que más de un escolástico ha reconocido formalmente la soberanía del pueblo y su derecho a disponer del poder. Pero estas teorías no ejercieron la menor acción sobre las burguesías. Se puede, sin duda, sorprender su influencia, durante el siglo XIV, en ciertos panfletos políticos, en algunas obras literarias; pero es completamente cierto, en cambio, que no tuvieron, cuando menos en los Países Bajos, la más mínima acción sobre la Comuna» (1).

La idea que algunos «radicales» españoles han tenido de enlazar su política democrática con el levantamiento de los comuneros revela exclusivamente la ignorancia de la historia que, como un vicio nativo, va adscrita al radicalismo.

La democracia moderna no proviene directamente de ninguna

(1) Henri Pirenne: *Les Anciennes Démocraties des Pays-Bas*, páginas 133, 197, 199, 200.

democracia antigua, ni de las medievales, ni de la griega y romana. Estas últimas sólo han proporcionado a la nuestra una terminología tergiversada, el gesto y la retórica (1). La Edad Media procede por *correcciones* al régimen. Nuestra era, en cambio, ha procedido por *revoluciones*; es decir, que en lugar de adaptar el régimen a la realidad social, se ha propuesto adaptar ésta a un ideal esquema.

Cuando los señores feudales, en su galope venatorio, arrasan la sembradura del colono, siente éste la natural irritación y aspira a vengarse o evitar en lo futuro el desmán. Pero lo que no se le ocurre es que para impedir tal vejamen concreto sufrido en su haber o en su persona sea preciso transformar radicalmente la organización entera de la sociedad. En nuestro tiempo, por el contrario, el ciudadano que sufre un pisotón siente profunda ira, no contra el pie que le ha pisado, sino contra la arquitectura total de un universo donde los pisotones son posibles. Por esta razón digo que el hombre medieval se irrita contra los abusos (de un régimen), y el moderno, contra los usos (es decir, contra el régimen mismo).

Quiere el temperamento racionalista que el cuerpo social se amolde, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de conceptos que su razón pura ha forjado. El valor de la ley es, para el revolucionario, preexistente a su congruencia con la vida. La ley buena es buena por sí misma, como pura idea. Por eso, desde hace siglo y medio, la política europea ha sido casi exclusivamente *política de ideas*. Una política de realidades en que no se aspira a hacer triunfar una idea como tal, parecía inmoral. No es esto en modo alguno decir que de hecho no se haya practicado subrepticiamente una política de intereses y de ambiciones. Pero lo sintomático del caso es que esta política, para poder navegar y hacer su ruta, tenía que autorizarse con algún pabellón *idealista* y disfrazar sus efectivos designios.

Ahora bien; una idea forjada sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad, es precisamente lo que llamamos utopía. El triángulo geométrico es utópico; no hay cosa alguna visible y tangible en quien se cumpla la definición del triángulo. No es, pues, el utopismo una

---

(1) Quede para otra ocasión el análisis de las diferencias entre nuestras democracias y las de otros tiempos, juntamente con el estudio de su génesis. Circulan sobre todo esto las nociones más confusas. A muchos conspicuos radicales he preguntado qué entienden por democracia y por liberalismo, sin conseguir más que respuestas de una vaguedad inaceptable. Y, sin embargo, son dos cosas perfectamente claras, cuya evidente genealogía es, en verdad, la que menos sospechan los demócratas al uso.

afección peculiar a cierta política, es el carácter propio a cuanto elabora la razón pura. Racionalismo, radicalismo, pensar, *more geometrico*, son utopismos. Tal vez en la ciencia, que es una función contemplativa, tenga el utopismo una misión necesaria y perdurable. Mas la política es realización. ¿Cómo no ha de resultar contradictorio con ella el espíritu utopista?

En efecto: cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa. El intento, inexorablemente, fracasa. El fracaso suscita el fenómeno gemelo y antitético de toda revolución: la contrarrevolución. Sería interesante mostrar cómo ésta no es menos utopista que su hermana antagónica, aun cuando es menos sugestiva, generosa e inteligente. El entusiasmo por la razón pura no se siente vencido y vuelve a la lid. Otra revolución estalla con otra utopía inscrita en sus pendones, modificación de la primera. Nuevo fracaso, nueva reacción; y así, sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito. Las *ideas* políticas pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida. La era revolucionaria concluye sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que «el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado».

Sobre todo —y éste es un síntoma muy importante—, la política toda pierde su presión, desaparece del primer plano de las preocupaciones humanas y queda convertida en un menester, como tantos otros que son ineludibles, pero no atraen el entusiasmo ni se sobrecargan de un patetismo solemne y casi religioso. Porque nótese que en la era revolucionaria la política se hallaba instalada en el centro de los afanes humanos. El aparato que mejor registra la jerarquía de nuestros entusiasmos vitales es precisamente la muerte. Será lo más importante en nuestra vida aquello por que seamos capaces de morir. Y, en efecto, el hombre moderno ha puesto su pecho en las barricadas de la revolución, demostrando así inequívocamente que esperaba de la política la felicidad. Cuando llega el ocaso de las revoluciones, parece a las gentes este fervor de las generaciones

anteriores una evidente aberración de la perspectiva sentimental. La política no es cosa que pueda ser exaltada a tan alto rango de esperanzas y respetos. El alma racionalista la ha sacado de quicio esperando demasiado de ella. Cuando este pensamiento comienza a generalizarse, concluye la era de las revoluciones, la política de ideas y la lucha por el derecho.

El proceso ha sido siempre el mismo en Grecia, en Roma, en Europa. Las leyes comienzan por ser efecto de necesidades y de fuerzas o combinaciones dinámicas, pero luego se convierten en expresión de ilusiones y deseos. ¿Han dado jamás las formas jurídicas la felicidad que de ellas se esperó? ¿Han resuelto alguna vez los problemas que las promovieron?

En el fondo del alma europea germinan ya estas sospechas iniciación de una mecánica espiritual nueva que sustituirá a la racionalista, como ésta suplantó a la tradicionalista. Comienza una época antirrevolucionaria; pero las gentes miopes creen que empieza una universal reacción. Yo no conozco en todo el área histórica épocas de reacción; eso no ha existido nunca. Las reacciones son, como las contrarrevoluciones, peripecias e intermedios sumamente transitorios, que viven sobre el recuerdo fresco del postrer levantamiento. *La reacción no es más que un parásito de la revolución. Ya ha comenzado en la periferia meridional de Europa, y es sumamente probable que se extenderá luego a los grandes pueblos del Centro y del Norte.* Pero todo ello será fugaz, y más que otra cosa, la sacudida material que precede siempre al logro de un nuevo equilibrio. Al alma revolucionaria no ha sucedido nunca en la historia un alma reaccionaria, sino, más sencillamente, un alma desilusionada. Es la inevitable consecuencia psicológica que dejan los espléndidos siglos idealistas, racionalistas; centurias de dilapidación orgánica, borrachas de confianza, de seguridad en sí mismas, grandes bebedoras de utopía e ilusión.

La fisonomía del alma tradicionalista y revolucionaria que he delineado anteriormente coincide, sin duda, con el desarrollo de la historia europea desde 1500 hasta nuestros días. Los hechos principales de estos últimos siglos son demasiado notorios para que no hayan acudido a la mente del lector, proporcionando una concreta autenticidad al esquema general por mí trazado de un espíritu revolucionario. Pero es más interesante y hasta inquietador advertir que el mismo esquema se cumple exactamente en los otros ciclos históricos que con alguna aproximación conocemos. Adquiere entonces el fenómeno espiritual de la revolución un carácter de ley cósmica, de estado universal por el que pasa todo el cuerpo nacional, y el trán-

sito del tradicionalismo al radicalismo aparece como un ritmo biológico que pulsase en la historia inexorablemente, a la manera que el ritmo de las estaciones en la vida vegetal.

Conviene, pues, recordar algunos hechos de la historia griega y romana que, encajando con rara precisión en el esquema antecedente, constituyen su más cumplida prueba. Esto me permitirá a la vez transcribir algunos párrafos de grandes historiadores que, atentos sólo a su menester, sin buscar, como yo, generalizaciones históricas, describen tal o cual momento de la vida en Grecia y en Roma. Si esos autores, no dándose de ello clara cuenta, impremeditadamente, se han visto obligados a suponer, tras el caso concreto que narran, el mismo mecanismo de un espíritu revolucionario que yo he definido como una etapa universal de la historia, no se negará a la coincidencia un valor demostrativo de alto rango.

En la historia griega y romana se ha padecido hasta hace mucho un error que ahora se comienza a corregir. Radica en creer que la hora de plenitud en Grecia y en Roma coincide con la época de que han llegado hasta nosotros fuentes históricas abundantes. Todo lo anterior se juzgaba tiempo de iniciación étnica y como una prehistoria de ambas naciones. Por una ilusión óptica, muy frecuente en esta ciencia, la historia confundía la inexistencia de datos con la inexistencia de los hechos. Una rectificación de ese error mostró que la realidad era muy distinta. Las épocas de que se empieza a tener gran copia de noticias son épocas en que existen ya historiadores que se encargan de conservarlas. Ahora bien: cuando empieza a haber historiadores en un pueblo es que este pueblo ha dejado ya de ser joven, se halla en plena madurez, tal vez inicia su decadencia. La historia es, como la uva, delicia de los otoños.

El tiempo en que la vida griega y romana se aclara por completo a nuestros ojos es ya sazón septembrina. Queda de la parte de allá, casi íntegra, la verdadera historia de estos pueblos, su juventud y su infancia. Resulta de aquí que la imagen grecorromana, ante la cual se han extasiado los siglos últimos, era una faz más que madura, donde las arrugas habían instalado ya sus figuras geométricas, primer signo de la rigidez cadavérica en que se anuncia la vida menguante.

Mommsen fue el primero en rectificar la perspectiva de la historia romana. El gran Eduardo Meyer hizo lo mismo, pero más taxativamente, con la de Grecia. A él se debe una de las más importantes y fecundas innovaciones del pensamiento histórico. La periodización de la historia universal en antigua, media y moderna, era una cuadrícula convencional y caprichosa que, desde el siglo XVII,

se incrusta como a martillo en el cuerpo continuo de la historia. Reconstruyendo la vida helénica, Meyer encontró que los helenos habían pasado por una época bastante parecida a nuestra Edad Media, y se atrevió a hablar de una Edad Media griega. Esto traía consigo la trasposición de las tres edades a cada ciclo histórico nacional. Todo pueblo tiene su edad antigua, su edad media, su edad moderna. Con este uso cambia por completo el sentido de la periodización tradicional, y sus tres estadios dejan de ser rótulos externos, convencionales o dialécticos, para cargarse de un sentido más real y como biológico. Son la infancia, la juventud, la madurez de cada pueblo.

La Edad Media de Grecia termina en el siglo VII. Es la primera centuria de que poseemos noticias abundantes y exactas. Sin embargo, no se trata de una aurora nacional. Por el contrario, asistimos a la agonía de un largo pretérito y al despertar de un tiempo nuevo. «Las bases de la constitución política medieval —resume Meyer— son destruídas. El dominio de los nobles no es ya la expresión adecuada a las circunstancias reinantes; los intereses de los gobernantes y de los gobernados no coinciden. El antiguo régimen de la vida, del derecho, de las comunidades fundadas en consanguinidad, pierde su sentido y se convierte en una traba. El hombre no permanece ya necesariamente adscrito al círculo en que ha nacido. Cada cual se informa su propio destino; el individuo se emancipa social, espiritual y políticamente. El que no conquista la ventura en su patria va a buscarla entre los extraños. Negocios de dinero (la economía crematística aparece en esta época) y de réditos son tenidos por inmorales y todo el mundo percibe sus funestos efectos; pero nadie puede sustraerse a ellos, y el noble más conservador se guarda mucho de desdeñar su granjería. *Chrémata, chrémata aner* —«el dinero, el dinero es el hombre»; tal es el lema del tiempo—; y es muy significativo que lo hallemos puesto en boca de un espartano (Alceo, fragmento 49), o de un argivo (Píndaro, *Istmicas*, 2). Entre la nobleza y los labradores se presentan las nuevas clases de los industriales y mercaderes, con su apéndice de artesanos, buhoneros, marinos, y entre ellos hace su aparición el aventurero que, como Arquíloco de Thasos, ensaya dondequiera su fortuna y siente doblemente el peso de la miseria y el sometimiento. Crecen las ciudades, donde inmigran los campesinos para ganar en ellas su pan más fácilmente; extranjeros que en su patria no tuvieron suerte o hubieron de huir por la lucha de los partidos, se avecindan en ellas. Todos combaten a una el régimen nobiliario. Los campesinos aspiran a libertarse de la insoportable opresión económica; los ciudadanos enriquecidos, a parti-

cipar en el Poder; los descendientes de los inmigrados, que a veces superan en número a los antiguos ciudadanos, pretenden su equiparación con el vecindario de herencia. Todos estos elementos son reunidos bajo el nombre de *demos*, como en tiempo de la Revolución francesa bajo el nombre de *tiers état*. A la manera que éste, el *demos* griego no constituye nada unitario por su posición ni por sus fines políticos y sociales; sólo la oposición contra los *mejores* mantiene juntos tan heterogéneos elementos» (1).

No cabe un paralelismo más minucioso con la composición de nuestras naciones modernas en la víspera de la era revolucionaria. Se inicia con la generalización de la moneda el capitalismo. Con él surge el imperialismo. Pronto va a comenzar la creación de grandes flotas. La guerra caballeresca del noble medieval —hablo de Grecia— es sustituída por otra que no se hace a caballo ni hombre a hombre. A la *promaquia*, o lid singular, sucede el gran invento: la falange de hoplitas, el cuerpo táctico de infantería. Al mismo tiempo, la disociación medieval termina y empiezan todos los griegos a llamarse «helenos». Bajo la unidad de este nombre sienten su profunda afinidad histórica.

En fin: es el comienzo de las súbitas transformaciones legislativas, de las constituciones. ¿Será azar? Ello es que a estas constituciones «inventadas» va unido siempre el nombre de un filósofo. Porque es —no se olvide— el siglo de los siete sabios y de los primeros pensadores jónicos y dóricos. Donde hay radical mutación de leyes, nuevas tablas de régimen, existe siempre, paladino u oculto, algún «sabio». Los siete sabios son los siete grandes intelectuales de la época, los descubridores de la razón, del *logos*, frente al *mythos* o tradición.

Por rara fortuna, los datos nos permiten asistir documentalmente a la primera incorporación del alma individualista y racional que se revuelve contra el alma de la tradición. Es el primer pensador cuya figura ha llegado hasta nosotros con plena historicidad, Hecateo de Mileto, autor de un libro sobre los mitos populares que orientaban la vida griega. El libro, del que sólo quedan mínimos fragmentos, comienza de este modo: «Así habla Hecateo de Mileto. Escribo todo esto según *me* pareció verdad; porque las narraciones de los griegos son, *en mi opinión*, contradictorias y ridículas». Estas palabras son el canto matinal del gallo individualista, el toque de diana del racionalismo. Por vez primera aquí un individuo se revuelve

(1) Eduard Meyer: *Geschichte des Altertums*, tomo II.

señero contra la tradición, vasto mundo milenario en que habían habitado inmemorialmente las almas de Grecia.

De reforma en reforma pasa un siglo, y llegamos a la más famosa, la de Clístenes. He aquí cómo esboza su sentido y la psicología de su autor Wilamowitz-Möllendorf: «Clístenes el Alcmeónida, de la más poderosa entre las nobles familias rivales que Pisístrato había desterrado, logró, con la ayuda de Delfos y de Esparta, derrocar al tirano; pero no tomó su puesto ni hizo de Atenas un Estado aristocrático, como Esparta esperaba, sino que, también auxiliado en esto por Delfos, lo dotó de la Constitución plenamente democrática, única que conocemos bien. Porque fue él y no Solón su progenitor... Si en otro tiempo sólo la ley no escrita, la religión y el uso obligaban, son ahora las leyes escritas los verdaderos reyes. Pero no son las letras muertas inscritas en piedra, trabas de la libertad, sino normas de validez general las que se hallan esculpidas en el corazón del civil ciudadano. Nadie sino el pueblo las ha establecido; pero no las quebrantará arbitrariamente, sino que están modificadas en forma legal cuando hayan dejado de ser «justas». El pueblo se las ha apropiado al jurarlas; pero hay un legislador que las ha hecho. Para que el pueblo las aceptase libremente, tenían que estar orientadas en la dirección de sus sentimientos y deseos; mas la idea creadora la ha encontrado en sí el legislador, y lo mismo que en el humanitarismo del viejo derecho ático transparece el carácter blando y piadoso del sabio poeta Solón, hay en la Constitución de Clístenes rasgos de una violenta construcción lógico-aritmética que invitan a deducir conclusiones sobre el temperamento de su autor. Debió, durante su destierro, elaborar el proyecto esquemático, y sólo a regañadientes aceptó aquí o allá algún compromiso con la realidad, cuando no pudo extirparla. Por lo menos en su tendencia, tiene mucho de común con la especulación aritmético-filosófica que entonces comenzaba y que pronto iba a llevar a la fe en la realidad de los números. Tuvo, en efecto, conexiones con Samos, patria de los pitagóricos. En su violento radicalismo, se advierte el carácter de los sofistas y filósofos, siempre obstinados en que lo lógicamente demostrado sea impuesto al mundo real para su salud. Planes tan aéreos recuerdan fácilmente las efímeras constituciones de Francia, que rigieron entre la antigua monarquía y Napoleón» (1).

No creo que sea necesario añadir más. La reforma de Clístenes

(1) La paridad llega hasta el punto de que también Clístenes introduce en su constitución el sistema decimal.

Véase Wilamowitz-Möllendorf: *Staat und Gesellschaft der Griechen*.

es un fenómeno típicamente revolucionario, el más ilustre de una larga serie que no concluye hasta Pericles. Bajo él, apenas lo penetramos con la mirada, vemos funcionar la mente geométrica, el radicalismo filosófico, la «razón pura».

La intención de este ensayo era mostrar que la raíz del fenómeno revolucionario ha de buscarse en una determinada afección de la inteligencia. Taine rozó esta idea al numerar las causas de la gran revolución; mas, por otra parte, anuló su agudo descubrimiento, creyendo que se trataba de una modalidad peculiar al alma francesa. No vio que se trataba de una forma histórica que, al menos en Occidente, tiene carácter general. En nuestra parte del mundo, todo pueblo cuyo desarrollo no haya sido violentamente perturbado llegó en su evolución intelectual a un estadio racionalista. Cuando el racionalismo se ha convertido en el modo general de funcionar las almas, el proceso revolucionario se dispara automáticamente, ineludiblemente. No se origina, pues, en la opresión de los inferiores por los de arriba, ni en el advenimiento de una supuesta sensibilidad para más exquisita justicia —creencia de suyo racionalista y antihistórica—, ni siquiera de que nuevas clases sociales cobren pujanza suficiente para arrebatar el poder a las fuerzas tradicionales. De estas cosas, a lo sumo, son algunos hechos concomitantes del espíritu revolucionario, y en vez de ser su causa, son también su consecuencia.

Este origen intelectual de las revoluciones recibe elegante comprobación cuando se advierte que el radicalismo, duración y módulo de aquéllas son proporcionales a lo que sea la inteligencia dentro de cada raza. Razas poco inteligentes son poco revolucionarias. El caso de España es bien claro: se han dado y se dan extremadamente en nuestro país todos los otros factores que se suelen considerar decisivos para que la revolución explote. Sin embargo, no ha habido propiamente espíritu revolucionario. Nuestra inteligencia étnica ha sido siempre una función atrofiada que no ha tenido un normal desarrollo. Lo poco que ha habido de temperamento subversivo se redujo, se reduce, a reflejo del de otros países. Exactamente lo mismo que acontece con nuestra inteligencia: la poca que hay es reflejo de otras culturas.

El caso de Inglaterra es muy sugestivo. No se puede decir que el pueblo inglés sea muy inteligente. Y no es que le falte inteligencia: es que no le sobra. Posee la justa, la que estrictamente hace falta para vivir. Por esto mismo, su era revolucionaria ha sido la más moderada y teñida siempre de un matiz conservador.

Lo propio aconteció en Roma. Otro pueblo de hombres sanos

y fuertes, con gran apetito de vivir y de mandar, pero poco inteligentes. Su despertar intelectual es tardío y se produce en contacto con la cultura griega. Para la opinión que aquí sustento tiene sumo interés preguntarse cuándo llegan a Roma las «ideas» de Grecia y cuándo comienza la revolución. Una coincidencia de ambas fechas sería de un valor probatorio excepcional.

Como es sabido, la era revolucionaria romana empieza en el siglo II antes de Jesucristo, en tiempos de los Gracos.

Por entonces, la situación típica de Roma es exactamente la misma que la de Grecia en el siglo VII-VI y la de Francia en el XVIII. El cuerpo histórico de Roma ha llegado a la plenitud de su desarrollo interior; Roma es ya lo que va a ser hasta el fin. Han comenzado las primeras grandes expansiones. Como Grecia a los persas, Francia e Inglaterra a España, Roma ha anulado el imperialismo cartaginés. Sólo hay una diferencia: el intelecto romano es aún tosco, labriego, bárbaro, medieval. Un gran sentido para la urgencia práctica, falta de agilidad mental, hacen que el romano no sienta esa específica fruición en el manejo de las ideas que caracteriza a los pueblos más inteligentes, como el griego y el francés. Hasta la época de que ahora hablo se había perseguido en Roma con saña toda ocupación puramente intelectual. El gesto convencional de odio, de desdén al arte y al pensamiento durará hasta Augusto. Aun Cicerón cree forzoso disculparse porque, en vez de asistir al Senado, permanece en su *villa* escribiendo un libro.

Sin embargo, la resistencia es vana. La inteligencia del labriego romano, torpe y lenta, obedece al ciclo inexorable, y, al menos en forma receptiva, despierta un día. Es hacia el 150 antes de J. C. Por vez primera hay en Roma un círculo selecto que se entrega con entusiasmo a la cultura griega, desdeñando la hostilidad de la masa tradicionalista. Este círculo es el más ilustre, el de más alto rango social que hay en la República. Escipión Emiliano, el destructor de Cartago y Numancia, es el primer romano noble que sabe hablar en griego. El historiador Polibio y el filósofo Panecio son sus consejeros habituales. En su tertulia se habla de poesía, de filosofía, de nuevas técnicas militares (la ingeniería admirable que han revelado las excavaciones de los campamentos numantinos). Como en Grecia la desaparición de la Edad Media coincide con la sustitución de la *promaquia* o batalla en forma de combates singulares por el cuerpo táctico de la falange, comienza ahora en Roma la organización del ejército revolucionario en forma de cohortes. Mario, el Lafayette romano, será su definitivo creador.

Escipión es un devoto sentimental de las ideas utópicas que Grecia le envía. Según parece, la frase *Humanus sum*, que va a dar luego el «Soy hombre y nada humano me es ajeno», suena por vez primera en su casa. Ahora bien: esa frase es el eterno lema de cosmopolitismo humanitario que inventó una vez Grecia y que, a su tiempo, van a reinventar los ideólogos franceses, Voltaire, Diderot, Rousseau. Esa frase es lema de todo espíritu revolucionario.

Pues bien: en ese primer círculo «helenista», «idealista», se educan los Gracos, promotores de la primera gran revolución. Su madre Cornelia es suegra y prima de Escipión Emiliano (1). Tiberio Graco tuvo como maestros y amigos a dos filósofos: uno, el griego Diofantes; otro, el itálico Blossius, ambos fanáticos de la ideología política, constructores de utopías. Después del fracaso de Tiberio se dirigió este último al Asia Menor, donde conquistó al príncipe Aristónico para que hiciese con sus siervos y colonos un ensayo de Estado utópico, la «Ciudad del Sol» (2), un falansterio como el de Fourier, una Icaria como la de Cabet.

Se repite, pues, en Roma el mismo mecanismo, funcionan las mismas ruedas que en Atenas y en Francia. El filósofo, el intelectual, anda siempre entre los bastidores revolucionarios. Sea dicho en su honor. Es él el profesional de la razón pura y cumple con su deber hallándose en la brecha antitradicionalista. Puede decirse que en esas etapas de radicalismo —al fin y al cabo las más gloriosas de todo ciclo histórico— consigue el intelectual el máximum de intervención y autoridad. Sus definiciones, sus conceptos «geométricos» son la sustancia explosiva que, una vez y otra, hace en la historia saltar las ciclópeas organizaciones de la tradición. Así, en nuestra Europa surge el gran levantamiento francés de la abstracta definición que los enciclopedistas daban del hombre. Y el último conato, el socialista, procede igualmente de la definición no menos abstracta, forjada por Marx, del hombre que no es sino obrero, del «obrero puro».

En el ocaso de las revoluciones van dejando las ideas de ser un factor histórico primario, como no lo eran tampoco en la edad tradicionalista.

---

(1) Sabido es que éste, oriundo de la *gens* Paulo-Emiliana, entró por adopción en la familia de los Escipiones.

(2) Rosenberg: *Historia de la República Romana*, pág. 59. (1921.)

EPÍLOGO SOBRE EL ALMA DESILUSIONADA

El tema de este ensayo se reducía a intentar una definición del espíritu revolucionario y anunciar su fenecimiento en Europa. Pero he dicho al comienzo que ese espíritu es tan sólo un estadio de la órbita que recorre todo gran ciclo histórico. Le precede un alma racionalista, le sigue un alma mística, más exactamente, supersticiosa. Tal vez el lector sienta alguna curiosidad por conocer qué sea ese alma supersticiosa en que desemboca el período de las revoluciones. Pero acaece que no es posible hablar sobre el asunto de otro modo que largamente. Las épocas post-revolucionarias, tras una hora muy fugaz de aparente esplendor, son tiempo de decadencia. Y las decadencias, como los nacimientos, se envuelven históricamente en la tiniebla y el silencio. La historia practica un extraño pudor que le hace correr un velo piadoso sobre la imperfección de los comienzos y la fealdad de las declinaciones nacionales. Ello es que los hechos de la época «helenística» en Grecia, del medio y bajo Imperio en Roma, son mal conocidos por los historiadores y apenas sospechados por la generalidad de los cultos. No hay, pues, manera de poder referirse a ellos en forma de breve alusión.

Sólo a riesgo de padecer sinnúmero de malas interpretaciones me atrevería a satisfacer la curiosidad del lector (¿hay en nuestro país lectores curiosos?) diciendo lo siguiente:

El alma tradicionalista es un mecanismo de confianza, porque toda su actividad consiste en apoyarse sobre la sabiduría indubitada del pretérito. El alma racionalista rompe esos cimientos de confianza con el imperio de otra nueva: la fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. Pero el racionalismo es un ensayo excesi-

vo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos. No conserva esfuerzo suficiente para sostener una actitud digna ante el misterio de la vida y el universo. Física y mentalmente degenera. En estas épocas queda agostada la cosecha humana, la nación se despuebla. No tanto por hambre, peste u otros reveses, cuanto porque disminuye el poder genesíaco del hombre. Con él mengua el coraje viril. Comienza el reinado de la cobardía —un fenómeno extraño que se produce lo mismo en Grecia que en Roma, y aún no ha sido justamente subrayado. En tiempos de salud goza el hombre medio de la dosis de valor personal que basta para afrontar honestamente los casos de la vida. En estas edades de consunción, el valor se convierte en una cualidad insólita que sólo algunos poseen. La valentía se torna profesión, y sus profesionales componen la soldadesca que se alza contra todo el poder público y oprime estúpidamente el resto del cuerpo social.

Esta general cobardía germina en los más delicados e íntimos intersticios del alma. Se es cobarde para todo. El rayo y el trueno vuelven a espantar como en los tiempos más primitivos. Nadie confía en triunfar de las dificultades por medio del propio vigor. Se siente la vida como un terrible azar en que el hombre depende de voluntades misteriosas, latentes, que operan según los más pueriles caprichos. El alma envilecida no es capaz de ofrecer resistencia al destino, y busca en las prácticas supersticiosas los medios para sobornar esas voluntades ocultas. Los ritos más absurdos atraen la adhesión de las masas. En Roma se instalan pujantes todas las monstruosas divinidades del Asia que dos siglos antes hubieran sido dignamente desdeñadas.

En suma: incapaz el espíritu de mantenerse por sí mismo en pie, busca una tabla donde salvarse del naufragio y escruta en torno, con humilde mirada de can, alguien que le ampare. El alma supersticiosa es, en efecto, el can que busca un amo. Ya nadie recuerda siquiera los gestos nobles del orgullo, y el imperativo de libertad, que resonó durante centurias, no hallaría la menor comprensión. Al contrario,

el hombre siente un increíble afán de servidumbre. Quiere servir ante todo: a otro hombre, a un emperador, a un brujo, a un ídolo. Cualquier cosa, antes que sentir el terror de afrontar solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia.

Tal vez el nombre que mejor cuadra al espíritu que se inicia tras el ocaso de las revoluciones sea el de espíritu servil.

EL SENTIDO HISTÓRICO DE LA TEORÍA DE EINSTEIN

La teoría de la relatividad, el hecho intelectual de más rango que el presente puede ostentar, es una teoría, y, por tanto, cabe discutir si es verdadera o errónea. Pero, aparte de su verdad o su error, una teoría es un cuerpo de pensamientos que nace en un alma, en un espíritu, en una conciencia, lo mismo que el fruto en el árbol. Ahora bien: un fruto nuevo indica una especie vegetal nueva que aparece en la flora. Podemos, pues, estudiar aquella teoría con la misma intención que el botánico cuando describe una planta: prescindiendo de si el fruto es saludable o nocivo, verdadero o erróneo, atentos exclusivamente a filiar la nueva especie, el nuevo tipo de ser viviente que en él sorprendemos. Este análisis nos descubrirá el sentido histórico de la teoría de la relatividad, lo que ésta es como fenómeno histórico.

Sus peculiaridades acusan ciertas tendencias específicas en el alma que la ha creado. Y como un edificio científico de esta importancia no es obra de un solo hombre, sino resultado de la colaboración indeliberada de muchos, precisamente de los mejores, la orientación que revelen esas tendencias marcará el rumbo de la historia occidental.

No quiero decir con esto que el triunfo de esta teoría influirá sobre los espíritus, imponiéndoles determinada ruta. Esto es evidente y banal. Lo interesante es lo inverso: porque los espíritus han tomado espontáneamente determinada ruta, ha podido nacer y triunfar la teoría de la relatividad. Las ideas, cuanto más sutiles y técnicas, cuanto más remotas parezcan de los afectos humanos, son síntomas más auténticos de las variaciones profundas que se producen en el alma histórica.

Basta con subrayar un poco las tendencias generales que han

actuado en la invención de esta teoría; basta con prolongar brevemente sus líneas más allá del recinto de la física, para que aparezca a nuestros ojos el dibujo de una sensibilidad nueva, antagónica de la reinante en los últimos siglos.

1.º Absolutismo.

El nervio de todo el sistema está en la idea de la relatividad. Todo depende, pues, de que se entienda bien la fisonomía que este pensamiento tiene en la obra genial de Einstein. No sería falto de toda mesura afirmar que éste es el punto en que la genialidad ha insertado su divina fuerza, su aventurero empujón, su audacia sublime de arcángel. Dado este punto, el resto de la teoría podía haberse encargado a la mera discreción.

La mecánica clásica reconoce igualmente la relatividad de todas nuestras determinaciones sobre el movimiento, por tanto, de toda posición en el espacio y en el tiempo que sea observable por nosotros. ¿Cómo la teoría de Einstein, que, según oímos, trastorna todo el clásico edificio de la mecánica, destaca en su nombre propio, como su mayor característica, la relatividad? Este es el multiforme equívoco que conviene, ante todo, deshacer. *El relativismo de Einstein es estrictamente inverso al de Galileo y Newton.* Para éstos, las determinaciones empíricas de duración, colocación y movimiento son relativas porque creen en la existencia de un espacio, un tiempo y un movimiento absolutos. Nosotros no podemos llegar a éstos; a lo sumo, tenemos de ellos noticias indirectas (por ejemplo, las fuerzas centrífugas). Pero si se cree en su existencia, todas las determinaciones que efectivamente poseemos quedarán descalificadas como meras apariencias, como valores relativos al punto de comparación que el observador ocupa. Relativismo aquí significa, en consecuencia, un defecto. La física de Galileo y Newton, diremos, es relativa.

Supongamos que, por unas u otras razones, alguien cree forzoso negar la existencia de esos inasequibles absolutos en el espacio, el tiempo y la transferencia. En el mismo instante, las determinaciones concretas, que antes parecían relativas en el mal sentido de la palabra, libres de la comparación con lo absoluto, se convierten en las únicas que expresan la realidad. No habrá ya una realidad absoluta (inasequible) y otra relativa en comparación con aquélla. Habrá una sola realidad, y ésta será la que la física positiva aproximadamente describe. Ahora bien: esta realidad es la que el observador percibe

desde el lugar que ocupa; por tanto, una realidad relativa. Pero como esta realidad relativa, en el supuesto que hemos tomado, es la única que hay, resultará, a la vez que relativa, la realidad verdadera, o, lo que es igual, la realidad absoluta. Relativismo aquí no se opone a absolutismo; *al contrario,* se funde con éste, y lejos de sugerir un defecto de nuestro conocimiento, le otorga una validez absoluta.

Tal es el caso de la mecánica de Einstein. Su física no es relativa, sino relativista, y merced a su relativismo consigue una significación absoluta.

La más trivial tergiversación que puede sufrir la nueva mecánica es que se la interprete como un engendro más del viejo relativismo filosófico que precisamente viene ella a decapitar. Para el viejo relativismo, nuestro conocimiento es relativo, porque *lo que* aspiramos a conocer (la realidad tempo-espacial) es absoluto y no lo conseguimos. Para la física de Einstein, nuestro conocimiento es absoluto; la realidad es la relativa.

Por consiguiente, conviene, ante todo, destacar como una de las facciones más genuinas de la nueva teoría su tendencia *absolutista* en el orden del conocimiento. Es inconcebible que esto no haya sido desde luego subrayado por los que interpretan la significación filosófica de esta genial innovación. Y, sin embargo, está bien clara esa tendencia en la fórmula capital de toda la teoría: las leyes físicas son verdaderas, cualquiera que sea el sistema de referencia usado, es decir, cualquiera que sea el lugar de la observación. Hace cincuenta años preocupaba a los pensadores si, «desde el punto de vista de Sirio», las verdades humanas lo serían. Esto equivalía a degradar la ciencia que el hombre hace atribuyéndole un valor meramente doméstico. La mecánica de Einstein permite a nuestras leyes físicas armonizar con las que acaso circulan en las mentes de Sirio.

Pero este nuevo *absolutismo* se diferencia radicalmente del que animó a los espíritus racionalistas en las postreras centurias. Creían éstos que al hombre era dado sorprender el secreto de las cosas, sin más que buscar en el seno del propio espíritu las verdades eternas de que está henchido. Así, Descartes crea la física sacándola, no de la experiencia, sino de lo que él llama el *trésor de mon esprit.* Estas verdades, que no proceden de la observación, sino de la pura razón, tienen un valor universal, y en vez de aprenderlas nosotros de las cosas, en cierto modo las imponemos a ellas: son verdades *a priori.* En el propio Newton se encuentran frases reveladoras de ese espíritu racionalista. «En la filosofía de la naturaleza, dice, hay que hacer

abstracción de los sentidos.» Dicho en otras palabras: para averiguar lo que una cosa es, hay que volverse de espaldas a ella. Un ejemplo de estas mágicas verdades es la ley de inercia; según ella, un cuerpo libre de todo influjo, si se mueve, se moverá indefinidamente en sentido rectilíneo y uniforme. Ahora bien: ese cuerpo exento de todo influjo nos es desconocido. ¿Por qué tal afirmación? Sencillamente porque el espacio tiene una estructura rectilínea, euclidiana, y, en consecuencia, todo movimiento «espontáneo» que no esté desviado por alguna fuerza se acomodará a la ley del espacio.

Pero esta índole euclidiana del espacio, ¿quién la garantiza? ¿La experiencia? En modo alguno; la pura razón es la que, previamente a toda experiencia, resuelve sobre la absoluta necesidad de que el espacio en que se mueven los cuerpos físicos sea euclidiano. El hombre no puede *ver* sino en el espacio euclidiano. Esta peculiaridad del habitante de la tierra es elevada por el racionalismo a ley de todo el cosmos. Los viejos absolutistas cometieron en todos los órdenes la misma ingenuidad. Parten de una excesiva estimación del hombre. Hacen de él un centro del universo, cuando es sólo un rincón. Y éste es el error más grave que la teoría de Einstein viene a corregir.

2.º PERSPECTIVISMO.

El espíritu provinciano ha sido siempre, y con plena razón, considerado como una torpeza. Consiste en un error de óptica. El provinciano no cae en la cuenta de que mira el mundo desde una posición excéntrica. Supone, por el contrario, que está en el centro del orbe, y juzga de todo como si su visión fuese central. De aquí una deplorable suficiencia que produce efectos tan cómicos. Todas sus opiniones nacen falsificadas, porque parten de un pseudocentro. En cambio, el hombre de la capital sabe que su ciudad, por grande que sea, es sólo un punto del cosmos, un rincón excéntrico. Sabe, además, que en el mundo no hay centro y que es, por tanto, necesario descontar en todos nuestros juicios la peculiar perspectiva que la realidad ofrece mirada desde nuestro punto de vista. Por este motivo, al provinciano el vecino de la gran ciudad parece siempre escéptico, cuando sólo es más avisado.

La teoría de Einstein ha venido a revelar que la ciencia moderna en su disciplina ejemplar —la *nuova scienza* de Galileo, la gloriosa física de Occidente— padecía un agudo provincianismo. La geometría euclidiana, que sólo es aplicable a lo cercano, era proyectada

sobre el universo. Hoy se empieza en Alemania a llamar al sistema de Euclides «geometría de lo próximo», en oposición a otros cuerpos de axiomas que, como el de Riemann, son geometrías de largo alcance.

Como todo provincianismo, esta geometría provincial ha sido superada merced a una aparente limitación, a un ejercicio de modestia. Einstein se ha convencido de que hablar del Espacio es una megalomanía que lleva inexorablemente al error. No conocemos más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos. Estos son nuestro órgano de visión científica; ellos determinan la estructura espacial del mundo que conocemos. Pero, como lo mismo acontece a todo otro ser que desde otro lugar del orbe quiera construir una física, resulta que esa limitación no lo es en verdad.

No se trata, pues, de reincidir en una interpretación subjetivista del conocimiento, según la cual la verdad sólo es verdad para un determinado sujeto. Según la teoría de la relatividad, el suceso A, que desde el punto de vista terráqueo precede en el tiempo al suceso B, desde otro lugar del universo, Sirio, por ejemplo, aparecerá sucediendo a B. No cabe inversión más completa de la realidad. ¿Quiere esto decir que o nuestra imaginación es falsa o la del avecindado en Sirio? De ninguna manera. Ni el sujeto humano ni el de Sirio deforman lo real. Lo que ocurre es que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista.

En la introducción al primer *Espectador*, aparecido en enero de 1916, cuando aún no se había publicado nada sobre la teoría general de la relatividad (1), exponía yo brevemente esta doctrina perspectivista, dándole una amplitud que trasciende de la física y abarca toda realidad. Hago esta advertencia para mostrar hasta qué punto es un signo de los tiempos pareja manera de pensar.

Y lo que más me sorprende es que no haya reparado nadie todavía en este rasgo capital de la obra de Einstein. Sin una sola excepción —que yo sepa—, cuanto se ha escrito sobre ella interpreta el gran descubrimiento como un paso más en el camino del subjetivis-

---

(1) La primera publicación de Einstein sobre su reciente descubrimiento, *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie*, se publicó dentro de ese año.

mo (1). En todas las lenguas y en todos los giros se ha repetido que Einstein viene a confirmar la doctrina kantiana, por lo menos en un punto: la subjetividad de espacio y tiempo. Me importa declarar taxativamente que esta creencia me parece la más cabal incomprensión del sentido que la teoría de la relatividad encierra.

Precisemos la cuestión en pocas palabras, pero del modo más claro posible. La perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio, si el contemplador es sustituído por otro en el mismo lugar, la perspectiva permanece idéntica. Ciertamente, si no hay un sujeto que contemple, a quien la realidad aparezca, no hay perspectiva. ¿Quiere esto decir que sea subjetiva? Aquí está el equívoco que durante dos siglos, cuando menos, ha desviado toda la filosofía, y con ella la actitud del hombre ante el universo. Para evitarlo basta con hacer una sencilla distinción.

Cuando vemos quieta y solitaria una bola de billar, sólo percibimos sus cualidades de color y forma. Mas he aquí que otra bola de billar choca con la primera. Esta es despedida con una velocidad proporcionada al choque. Entonces notamos una nueva cualidad de la bola que antes permanecía oculta: su elasticidad. Pero alguien podría decirnos que la elasticidad no es una cualidad de la bola primera, puesto que sólo se presenta cuando otra choca con ella. Nosotros contestaríamos prontamente que no hay tal. La elasticidad es una cualidad de la bola primera, no menos que su color y su forma; pero es una cualidad reactiva o de respuesta a la acción de otro objeto. Así, en el hombre lo que solemos llamar su carácter es su manera de reaccionar ante lo exterior—cosas, personas, sucesos.

Pues bien: cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que denominamos «sujeto consciente», la realidad responde *apareciéndole*. La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto. Esta respuesta es, además, diferente según la condición del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde que mira. Véase cómo la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como

---

(1) Bastante tiempo después de publicado esto, se me ha hecho notar que simultáneamente había aparecido una conferencia del filósofo Geiger donde se habla también del sentido *absoluto* que va anejo a la teoría de Einstein. Pero el caso es que la tesis de Geiger tiene algún punto común con la sostenida en este ensayo.

deformaciones que el sujeto imponía a la realidad. Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real.

Si hubiese entre los infinitos puntos de vista uno excepcional, al que cupiese atribuir una congruencia superior con las cosas, cabría considerar los demás como deformadores o «meramente subjetivos». Esto creían Galileo y Newton cuando hablaban del espacio absoluto, es decir, de un espacio contemplado desde un punto de vista que no es ninguno concreto. Newton llama al espacio absoluto *sensorium Dei*, el órgano visual de Dios; podríamos decir la perspectiva divina. Pero apenas se piensa hasta el final esta idea de una perspectiva que no está tomada desde ningún lugar determinado y exclusivo, se descubre su índole contradictoria y absurda. No hay un espacio absoluto porque no hay una perspectiva absoluta. Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real —espacio lleno de cosas— y convertirse en una abstracción.

La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida.

El individuo, para conquistar el máximum posible de verdad, no deberá, como durante centurias se le ha predicado, suplantar su espontáneo punto de vista por otro ejemplar y normativo, que solía llamarse «visión de las cosas *sub specie aeternitatis*». El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe. En vez de esto, procurará ser fiel al imperativo unipersonal que representa su individualidad.

Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrontamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental.

3.º Antiutopismo o antirracionalismo.

La misma tendencia que en su forma positiva conduce al perspectivismo, en su forma negativa significa hostilidad al utopismo.

La concepción utópica es la que se crea desde «ningún sitio», y que, sin embargo, pretende valer para todos. A una sensibilidad como ésta que transluce en la teoría de la relatividad, semejante indocilidad a la localización tiene que parecerle una avilantez. En el espectáculo cósmico no hay espectador sin localidad determinada.

Querer ver algo y no querer verlo desde un preciso lugar es un absurdo. Esta pueril insumisión a las condiciones que la realidad nos impone; esa incapacidad de aceptar alegremente el destino; esa pretensión ingenua de creer que es fácil suplantarlo por nuestros estériles deseos, son rasgos de un espíritu que ahora fenece, dejando su puesto a otro completamente antagónico.

La propensión utópica ha dominado en la mente europea durante toda la época moderna: en ciencia, en moral, en religión, en arte. Ha sido menester de todo el contrapeso que el enorme afán de dominar lo real, específico del europeo, oponía para que la civilización occidental no haya concluído en un gigantesco fracaso. Porque lo más grave del utopismo no es que dé soluciones falsas a los problemas —científicos o políticos—, sino algo peor: es que no acepta el problema —lo real— según se presenta; antes bien, desde luego —*a priori*— le impone una caprichosa forma.

Si se compara la vida de Occidente con la de Asia —indos, chinos—, sorprende al punto la inestabilidad espiritual del europeo frente al profundo equilibrio del alma oriental. Este equilibrio revela que, al menos en los máximos problemas de la vida, el hombre de Oriente ha encontrado fórmulas de más perfecto ajuste con la realidad. En cambio, el europeo ha sido frívolo en la apreciación de los factores elementales de la vida, se ha fraguado de ellos interpretaciones caprichosas que es forzoso periódicamente sustituir.

La desviación utopista de la inteligencia humana comienza en Grecia, y se produce dondequiera llegue a exacerbación el racionalismo. La razón pura construye un mundo ejemplar —cosmos físico o cosmos político—, con la creencia de que él es la verdadera realidad, y, por tanto, debe suplantar a la efectiva. La divergencia entre las cosas y las ideas puras es tal, que no puede evitarse el conflicto. Pero el racionalista no duda de que en él corresponde ceder a lo real. *Esta convicción es la característica del temperamento racionalista.*

Claro es que la realidad posee dureza sobrada para resistir los embates de las ideas. Entonces el racionalismo busca una salida: reconoce que, *por el momento*, la idea no se puede realizar, pero que lo logrará en «un proceso infinito» (Leibniz, Kant). El utopismo toma la forma de *ucronismo*. Durante los dos siglos y medio últimos todo se arreglaba recurriendo al infinito, o por lo menos a períodos de una longitud indeterminada. (En el darwinismo, una especie nace de otra, sin más que intercalar entre ambas algunos milenios). Como si el tiempo, espectral fluencia, simplemente corriendo, pudiese ser causa de nada y hacer verosímil lo que es en la actualidad inconcebible.

No se comprende que la ciencia, cuyo único placer es conseguir una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones. Recuerdo que sobre mi pensamiento ejerció suma influencia un detalle. Hace muchos años leía yo una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos. Es el tropismo un concepto con que se ha intentado describir y aclarar la ley que rige los movimientos elementales de los infusorios. Mal que bien, con correcciones y añadidos, este concepto sirve para comprender algunos de estos fenómenos. Pero al final de su conferencia, Loeb agrega: «Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos.» Esta audacia me inquietó sobremanera, porque me abrió los ojos sobre otros muchos juicios de la ciencia moderna, que, menos ostentosamente, cometen la misma falta. ¡De modo —pensaba yo— que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar en un vago futuro para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre! ¿Qué sentido tiene esto? La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fuesen aquéllos los obligados a supeditarse a éstos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas.

Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional. Con ademán de joven atleta le vemos avanzar recto a los problemas y, usando del medio más a mano, cogerlos por los cuernos. De lo que parecía defecto y limitación en la ciencia, hace él una virtud y una táctica eficaz.

Un breve rodeo nos aclarará la cuestión.

De la obra de Kant quedará imperecedero un gran descubrimiento: que la experiencia no es sólo el montón de datos transmitidos por los sentidos, sino un producto de dos factores. El dato sensible tiene que ser recogido, filiado, organizado en un sistema de ordenación. Este orden es aportado por el sujeto, es *a priori*. Dicho en otra forma: la experiencia física es un compuesto de observación y geometría. La geometría es una cuadrícula elaborada por la razón pura: la observación es faena de los sentidos. Toda ciencia explicativa de

los fenómenos materiales ha contenido, contiene y contendrá estos dos ingredientes.

Esta identidad de composición que a lo largo de su historia ha manifestado siempre la física moderna no excluye, empero, las más profundas variaciones dentro de su espíritu En efecto: la relación que guarden entre sí dos ingredientes da lugar a interpretaciones muy dispares. De ambos, ¿cuál ha de supeditarse al otro? ¿Debe ceder la observación a las exigencias de la geometría, o la geometría a la observación? Decidirse por lo uno o lo otro significa pertenecer a dos tipos antagónicos de tendencia intelectual. Dentro de la misma y única física caben dos castas de hombres contrapuestas.

Sabido es que el experimento de Michelson tiene el rango de una experiencia crucial: en él se pone entre la espada y la pared al pensamiento del físico. La ley geométrica que proclama la homogeneidad inalterable del espacio, cualesquiera sean los procesos que en él se producen, entra en conflicto rigoroso con la observación, con el hecho, con la materia. Una de dos: o la materia cede a la geometría, o ésta a aquélla.

En este agudo dilema sorprendemos a dos temperamentos intelectuales y asistimos a su reacción. Lorentz y Einstein, situados ante el mismo experimento, toman resoluciones opuestas. Lorentz, representando en este punto el viejo racionalismo, cree forzoso admitir que es la materia quien cede y se contrae. La famosa «contracción de Lorentz» es un ejemplo admirable de utopismo. Es el Juramento del Juego de Pelota transplantado a la física. Einstein adopta la solución contraria. La geometría debe ceder; el espacio puro tiene que inclinarse ante la observación, tiene que encorvarse.

Suponiendo una perfecta congruencia en el carácter, llevado Lorentz a la política, diría: perezcan las naciones y que se salven los principios. Einstein, en cambio, sostendría: es preciso buscar principios para que se salven las naciones, porque para eso están los principios.

No es fácil exagerar la importancia de este viraje a que Einstein somete la ciencia física. Hasta ahora, el papel de la geometría, de la pura razón, era ejercer una indiscutida dictadura. En el lenguaje vulgar queda la huella del sublime oficio que a la razón se atribuía: el vulgo habla de los «dictados de la razón». Para Einstein, el papel de la razón es mucho más modesto: de dictadora pasa a ser humilde instrumento, que ha de confirmar en cada caso su eficacia.

Galileo y Newton hicieron euclidiano al universo, simplemente porque la razón lo dictaba así. Pero la razón pura no puede hacer

otra cosa que inventar sistemas de ordenación. Estos pueden ser muy numerosos y diferentes. La geometría euclidiana es uno; otro, la de Riemann, la de Lobacchewski, etc. Mas claro está que no son ellos, que no es la razón pura quien resuelve cómo es lo real. Por el contrario, la realidad selecciona entre esos órdenes posibles, entre esos esquemas, el que le es más afín. Esto es lo que significa la teoría de la relatividad. Frente al pasado racionalista de cuatro siglos se opone genialmente Einstein e invierte la relación inveterada que existía entre razón y observación. La razón deja de ser norma imperativa y se convierte en arsenal de instrumentos; la observación prueba éstos y decide sobre cuál es el oportuno. Resulta, pues, la ciencia de una mutua selección entre las ideas puras y los puros hechos.

Este es uno de los rasgos que más importa subrayar en el pensamiento de Einstein, porque en él se inicia toda una nueva actitud ante la vida. Deja la cultura de ser como hasta aquí una norma imperativa, a que nuestra existencia ha de amoldarse. Ahora entrevemos una relación entre ambas, más delicada y más justa. De entre las cosas de la vida son seleccionadas algunas como posibles formas de cultura; pero de entre estas posibles formas de cultura, selecciona a su vez la vida las únicas que deberán realizarse.

4.º Finitismo.

No quiero terminar esta filiación de las tendencias profundas que afloran en la teoría de la relatividad sin aludir a la más clara y patente. Mientras el pasado utopista lo arreglaba todo recurriendo al infinito en el espacio y en el tiempo, la física de Einstein —y la matemática reciente de Brouwer y Weyl lo mismo— acota el universo. El mundo de Einstein tiene curvatura, y, por tanto, es cerrado y finito (1).

Para quien crea que las doctrinas científicas nacen por generación espontánea, sin más que abrir los ojos y la mente sobre los hechos, esta innovación carece de importancia. Se reduce a una modificación de la forma que solía atribuirse al mundo. Pero el supuesto es falso: una doctrina científica no nace, por obvios que parezcan los hechos donde se funda, sin una clara predisposición del espíritu

(1) Por todas partes, en el sistema de Einstein se persigue al infinito. Así, por ejemplo, queda suprimida la posibilidad de velocidades infinitas.

hacia ella. Es preciso entender la génesis de nuestros pensamientos con toda su delicada duplicidad. No se descubren más verdades que las que de antemano se buscan. Las demás, por muy evidentes que sean, encuentran ciego al espíritu.

Esto da un enorme alcance al hecho de que súbitamente, en la física y en la matemática, empiece una marcada preferencia por lo finito y un gran desamor a lo infinito. ¿Cabe diferencia más radical entre dos almas que propender una a la idea de que el Universo es ilimitado, y la otra a sentir en su derredor un mundo confinado? La infinitud del cosmos fue una de las grandes ideas excitantes que produjo el Renacimiento. Levantaba en los corazones patéticas mareas, y Giordano Bruno sufrió por ella muerte cruel. Durante toda la época moderna, bajo los afanes del hombre occidental, ha latido como un fondo mágico esa infinitud del paisaje cósmico.

Ahora, de pronto, el mundo se limita, es un huerto con muros confinantes, es un aposento, un interior. ¿No sugiere este nuevo escenario todo un estilo de vida opuesto al usado? Nuestros nietos entrarán en la existencia con esta noción, y sus gestos hacia el espacio tendrán un sentido contrario a los nuestros. Hay evidentemente en esta propensión al finitismo una clara voluntad de limitación, de pulcritud serena, de antipatía a los vagos superlativos, de antirromanticismo. El hombre griego, el «clásico», vivía también en un universo limitado. Toda la cultura griega palpita de horror al infinito y busca el *metron*, la mesura.

Fuera, sin embargo, superficial creer que el alma humana se dirige hacia un nuevo clasicismo. No ha habido jamás neoclasicismo que no fuese una frivolidad. El clásico busca el límite; pero es porque no ha vivido nunca la ilimitación. Nuestro caso es inverso: el límite significa para nosotros una amputación, y el mundo cerrado y finito en que ahora vamos a respirar será irremediablemente un muñón de universo (1).

---

(1) Otros dos puntos fuera necesario tocar para que las líneas generales de la mente que ha creado la teoría de la relatividad quedasen completas. Uno de ellos es el cuidado con que se subrayan las *discontinuidades* en lo real, frente al prurito de lo continuo que domina el pensamiento de los últimos siglos. Este *discontinuismo* triunfa a la par en biología y en historia. El otro punto, tal vez el más grave de todos, es la tendencia a suprimir la *causalidad* que opera en forma latente dentro de la teoría de Einstein. La física, que comenzó por ser mecánica y luego fue dinámica, tiende en Einstein a convertirse en mera *cinemática*. Sobre ambos puntos sólo puede hablarse recurriendo a difíciles cuestiones técnicas, que en el texto he procurado eliminar.

ARTÍCULOS

(1924)

LAS IDEAS DE LEÓN FROBENIUS

La Residencia de Estudiantes hace ahora el ensayo de organizar una sociedad de «Cursos y conferencias». La discreción, la selección, la mesura con que este centro educativo ha sabido siempre ejecutar sus designios aseguran el buen éxito de la nueva institución. El comienzo es, por sí, excelente. El lunes fueron inauguradas las conferencias con una de León Frobenius; el miércoles y el viernes oiremos y veremos otras dos del mismo etnólogo alemán. Digo que, además de oír, veremos, porque Frobenius expone una gran cantidad de maravillosas fotografías en color, obtenidas durante sus diez años de viajes por África.

Desde hace algunos procuro interesar a mis lectores en la obra de este gran innovador. Ello me dota de la autoridad estrictamente necesaria para hacer al conferenciante algunas observaciones. Me importa demasiado que su obra penetre en el público español, para que una falsa galantería venga a reprimir ciertos reparos.

Frobenius no debe preocuparse en sus conferencias del francés deteriorado que emplea. Basta con que esfuerce la voz para que todos entendamos muy bien lo que quiere decir. Lo importante es que dé una fuerte estructura a su discurso, a fin de hacernos ingresar en lo hondo de sus investigaciones. Afortunadamente, los problemas etnológicos son de fácil comprensión; basta para que el público se percate de ellos explicar con claridad cada uno de los términos técnicos y de las figuras, y luego presentar con un poco de claro-oscuro, de dramatismo ideológico, la teoría que sobre ellos se funda.

Toda la obra de Frobenius se halla cimentada en una minuciosa

labor cartográfica, que viene a resumir treinta años de incesante trabajo. Se trata de una serie de mapas, en cada uno de los cuales aparece indicada la expansión territorial de un determinado uso, de un utensilio, de una institución. Sería, a mi juicio, de interés que Frobenius explicase con algún mayor detalle el contenido y significación de estos mapas.

Pero ahora hablemos de las ideas de Frobenius, que son una de las creaciones científicas más importantes y sugestivas de nuestro tiempo.

La Etnología africana.

África ha sido siempre tierra de leones. El clásico entre los historiadores europeos de África se llamó León Africano, y hoy es León Frobenius el mayor doctor en africanidades.

Es curioso advertir que el África, desde el Ecuador hasta el Mediterráneo, parecía predestinada a ser conquista científica de los alemanes. Los grandes descubridores de sus tierras han sido gente germánica, y ahora Frobenius, cuando ya apenas queda nada que explorar en la superficie, logra ser el zahorí de un África subterránea, de un pasado africano. Porque ésta ha sido, en última abreviatura, la hazaña máxima de Frobenius: descubrir en un continente, en que parecía no haber habido nunca movimientos históricos, perspectiva de un ayer distinto de un hoy, un profundo pasado. Frobenius ha sido un explorador en vertical: bajo el presente, que parecía, hacia atrás, haber sido invariable y eterno, ha encontrado hondos estratos de pretérito. Por una genial combinación, la etnología, que suele ser ciencia oriental y de superficie, se ha hecho en él arqueología. Ha cavado certero en el continente «oscuro», en el continente «aburrido», y ha sabido traer al haz de la tierra esculturas increíbles, que espero veamos estos días en la pantalla de la linterna.

De esta manera da cima Frobenius a la ingente labor de los alemanes en África. Los viajes incomparables de Barth en 1850, de Nachtigal en 1870, de Lenz, de Rolfes, quedan ahora perfeccionados y como conclusos merced a esta exploración vertical.

Poniéndose a pensar le ocurre a uno la sospecha de que tal vez esta espléndida faena de los alemanes debía habernos correspondido. Cuando se lee a lo largo de los cinco gruesos tomos de Barth, en una y otra página, que la moneda más penetrante en África era aún la española, no puede uno resistirse a echar de menos los grandes afri-

canistas españoles que no han existido. Aunque no fuera más que para visitar a nuestros parientes, debimos perforar el vasto misterio africano.

Nuestros parientes, sí. Se trata de un pequeño trozo de historia de España, que probablemente es ignorado de todo el mundo en nuestro país, y, sin embargo, tiene sin par gracia de romanticismo.

Donde el Sahara termina y el Sudán comienza, sobre el codo del Níger, se halla la ciudad santa de Tombuctú, en la cual, hasta 1900, no habían penetrado más de tres o cuatro europeos. Fue en tiempos una urbe gigante y sabia, por la cual peleaban una vez y otra los pueblos del desierto y los reyes tropicales. Pues bien: allí viven desde hace casi cuatro siglos nuestros parientes.

A fines del siglo XVI, un sultán de Marruecos quiso lo que parecía imposible: arrebatar Tombuctú a los tuareg. Para ello contrató gran número de españoles armados con armas de fuego, las primeras que aparecían en este fondo africano. Los soldados españoles ganaron la batalla más grande que nuestra raza ha logrado del otro lado del Estrecho, y, victoriosos, se avecindaron en Tombuctú, tomaron mujeres del país y crearon estirpes que aún perduran. Orgullosos de su origen hispano, conservaron una exquisita disciplina aristocrática, y aún representan sus familias los núcleos nobles del país. Esto está contado menudamente en el libro *Tarik-es-Sudán*, que un sabio de Tombuctú escribió no mucho después (1).

¿Por qué, por qué no hemos ido a visitar a estos *Ruma* del Níger, nuestros nobles parientes?

El Sol, 12 de marzo de 1924.

(1) Hoy puede leerse en reciente traducción francesa de Oudil.

IDEAS ELEMENTALES Y NACIONALES.

He dicho que León Frobenius es un innovador de la etnología. Lo es por muchas razones; pero entre ellas por una eminente. Frobenius ha creado un nuevo método para la investigación etnológica. Como esta ciencia es muy poco conocida en España, convendrá dibujar previamente la situación en que se hallaba antes de intervenir aquél

Imagínese el enorme montón de observaciones singulares que se han recogido sobre utensilios, costumbres, creencias, instituciones de los pueblos primitivos. ¿Qué hacer con todo ello? Lo primero que nos ocurre es clasificarlo según la semejanza de sus formas. De esta manera hallaremos, por ejemplo, las distintas clases de arcos y flechas. Pero al dar cima a nuestra clasificación nos encontramos con que no hemos hecho nada suficiente. El arco que, por caso, tenemos ante nuestros ojos, una vez clasificado, continúa exento de clasificación histórica, no nos «dice» nada. Esto indica que al clasificarlo lo hemos matado, o cuando menos, lo hemos tomado por su dimensión inerte y exánime. El arco de caza o de guerra es un producto vital, y todo hecho vital es un hecho expresivo. El arco significa una intención defensiva u ofensiva y es la huella de una inteligencia que ha buscado el medio de satisfacer esa intención. Como el arco, por su forma peculiar, pertenece a una clase o a otra, nos revela una índole intelectual determinada —una peculiar «idea» de arco. Ahora bien: esta idea ¿es autóctona del lugar donde el arco se ha hallado? ¿Ha nacido originalmente en aquella tribu y en aquel sitio? En el otro extremo de la tierra han sido encontrados otros arcos iguales. ¿Será que esta idea de arco ha venido de tan remoto lugar? ¿O al revés, de aquél a éste? Como el arco no anda solo, esa importación supone movimiento, emigración de masas humanas, cuando menos, contacto, trato, intercambio entre ellas—supone en suma, un proceso histórico. Ahora, al haber inyectado en el arco todas esas preguntas, recobra éste su vitalidad y nos habla con su forma, calladamente, como un alfabeto. La historia es un cuento verídico y los hechos sólo empiezan a ser históricos cuando se les suelta la lengua y comienzan a contarnos de humanas andanzas.

Sin embargo, este cuento que los objetos narran, es, a veces, muy complicado y lleno de problemas. Insistamos en nuestro ejemplo.

En dos pueblos sumamente distantes se emplea un arco de la misma contextura. En todo el resto de sus utensilios, costumbres, instituciones, idioma, ambos pueblos son distintos. La coincidencia en la sola idea del arco ¿basta para que admitamos un parentesco o contacto entre dos pueblos tan distantes y tan distintos?

En la contestación a una pregunta como ésta han influído dos tendencias, dos temperamentos científicos. Hay etnólogos que propenden, con mayor o menor radicalismo, a atribuir toda identidad de forma a una comunidad de origen. La expresión eterna de esa tendencia lleva a afirmar que cada tipo de utensilio ha sido inventado sólo una vez, en un lugar determinado; su aparición en otros lugares implica un proceso migratorio. La otra tendencia rehusa admitir con tanta facilidad ese desplazamiento de los productos culturales y no halla inconveniente en suponer que un mismo objeto puede haber sido originalmente creado en sitios diferentes. Se trata, pues, de dos propensiones intelectuales de la que una se complace en subrayar la emigración o movimiento de las formas y la otra su autoctonía o indigenismo, su estática.

Adolfo Bastian dio un gran impulso a los trabajos etnológicos desde esta segunda propensión. Entre los productos de cultura distingue los que las dotes genéricas del hombre, sin más cualificación ni influencias, pueden en todo caso inventar; a esto llamó «ideas elementales» *(Elementargedanken)*. Otros objetos, usos, etc., sólo son explicables partiendo del carácter peculiar de un pueblo que, incitado por las condiciones del medio circundante —«provincia geográfica»—, engendra productos peculiares. A esto llamó «ideas étnicas o nacionales» *(Völkergedanken)*.

La importancia que este concepto de las «ideas nacionales» ha adquirido recientemente —con Spengler y Frobenius— nos invita a releer unas líneas del venerable Bastian que hoy nos parecen saturadas de evidencia. «Todo grupo humano —dice— posee su propio estilo y su expresión predilecta, sobre todo en el arte decorativo. Un trozo cualquiera de talla, sin dato alguno sobre la época y lugar de su confección, puede ser filiado siempre que se conozca aproximadamente el tipo de arte a que pertenece. No hay propiedad corporal que se conserve tan tenazmente como el estilo artístico. Cuando vemos que las mismas formas en los trabajos célticos del período de La Tène o de tallas irlandesas reaparecen en los herrajes medievales y en el estilo *flamboyant* de Francia, nos percatamos de la solidez con que está arraigada la tendencia a un cierto estilo y de la constancia con que formas expresivas semejantes brotan una y otra

vez del mismo pueblo. Aún posteriormente hallamos que las horripilantes curvas en C, que ni son geometría ni ornamento vegetal, se presentan lo mismo en bronces célticos tardíos y en las tallas Luis XIV, de donde, por imitación, se han transmitido hasta los trabajos domésticos de nuestros días. Esta larga permanencia de los estilos al través de ingentes cambios históricos no es característica del arte céltico, sino que tiene lugar parejamente en Italia. Los rostros tiesos, rígidos, pesados, de cabellos lasos, característicos de la época de Constantino, suelen ser interpretados como meras degeneraciones del arte griego importado. Pero, en realidad, son reviviscencias de motivos indígenas: los ideales de la Italia arcaica recobran su predominio apenas desaparece el influjo helénico. Hay en el Vaticano un joven Hércules de tipo constantiniano que lleva una inscripción etrusca, testimonio de su remota antigüedad. Más al Oeste, los estilos longevos de Egipto, Babilonia, India, China, atestiguan con su supervivencia más allá de todos los cambios de gobiernos y todas las catástrofes históricas, igual vivacidad de la expresión artística. Es, pues, forzoso reconocer un principio del «gusto étnico», que pertenece a cada pueblo no menos que su lenguaje, que como el lenguaje puede ser prestado por un pueblo a otro; pero que resiste mejor que el idioma peripecias y períodos de desuso. Este medio de investigación merece un estudio más profundo del que hasta ahora se le ha dedicado.»

TRANSMISIÓN Y CONVERGENCIA.

La sazón de 1880 era más favorable a la tendencia opuesta. El mecanicismo halagaba a los espíritus. Un acre pesimismo soplaba en las jarcias de todas las ideologías. A las «ideas nacionales» de Bastian se opone el antropogeógrafo Ratzel. Según aquél, las formas más históricas emanan de la originalidad humana; según éste, son resultados automáticos del medio. Generosamente admite Bastian una gran riqueza de invenciones independientes. Ratzel parte, en cambio, de la «pobreza de ideas» connatural a la especie humana. Siempre que puede elude el hombre el esfuerzo de inventar y prefiere recurrir a la imitación, al préstamo. Existe ciertamente un «patrimonio común a todos los hombres» del cual Ratzel hace el inventario: a él pertenecen, por ejemplo, el fuego producido por el rozamiento de dos palos; la caza con armas arrojadizas o contundentes; el conocimiento de algunas plantas nutritivas o venenosas; el adorno con

tatuajes o pinturas, etc. Pero en todo lo que no es esto acertaremos pensando que fue inventado una sola vez, en un solo lugar y de allí se ha ido extendiendo por transmisión.

El pensamiento de Bastian tiene el inconveniente de inmovilizar la etnografía. El de Ratzel obliga a reconstruir los movimientos de cosas y personas sobre la corteza terrestre. Su punto de vista ha sido más recientemente perfeccionado por Ehrenreich y Von Luschan merced al concepto de «convergencia».

Un ejemplo aclarará el sentido de este principio. En los ríos y lagos del África centro y sudoriental, las canoas son simples troncos ahuecados. Ahora bien: datos numerosos obligan a reconocer que el sudeste africano ha recibido fuertes emigraciones de Melanesia. Los melanesios son gente marina: sus canoas, fabricadas también con troncos de árboles, necesitan asegurar su estabilidad sobre el líquido inquieto mediante un flotador que consiste en un madero paralelo a la longitud de la canoa y unido a ésta por dos varas. Al penetrar en el continente africano, la canoa melanesia navega sobre aguas mansas y su estabilidad no requiere el apéndice a que el mar obligaba. La economía del esfuerzo llega a prescindir de tal aditamento y entonces, por simple operación de resta, la canoa melanesia, inventada a muchos miles de leguas de los lagos africanos, viene a coincidir con la forma autóctona de este continente.

Tenemos, pues, el caso de un útil que ha evolucionado en convergencia con otro, hasta una completa asimilación. Y esta paridad resultante no implica, sin embargo, comunidad de origen.

El Sol, 26 de marzo de 1924.

Cultura y culturas.

La historia es el ensayo que un hombre hace de entender a los demás. Por eso, es preciso que al construirla evitemos introducir en ella nuestros ideales. Los demás son precisamente «los demás», y no nosotros mismos, porque tienen ideales distintos de los nuestros. En qué y en cuánto se diferencian, es justamente lo que la historia va a averiguar.

Llamo ideales a todo lo que para cada cual tiene un valor definitivo: aquí, para nosotros, la ciencia, ciertas normas éticas o religiosas, ciertos estilos de belleza. El sistema de estos ideales constituye la cultura. Pero esa cultura, *única* para nosotros vigente, no tiene vigencia para el asiático ni para el griego perícleo. Lo que se ha denominado «sentido histórico» empieza cuando dejamos en suspenso esa vigencia absoluta y única de nuestra cultura y aceptamos hipotéticamente que ha habido otras cada cual con vigor en un tiempo y una comarca. El pluralismo de las culturas es, pues, una y misma cosa con el método propio de *nuestra* ciencia histórica. Progresa ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente, ficticiamente, el exclusivismo de nuestra cultura.

Tal vez una de las glorias mayores del siglo pasado fue iniciar este «sentido histórico». Pero ¡cuán torpemente aún! Todavía Grote y Mommsen no saben desasirse de su ideal político y lo proyectan anti-históricamente sobre el pasado, como Racine veía al hombre antiguo bajo la especie de un caballero francés. Grote y Mommsen eran bravos combatientes en la política de su tiempo, y creían que la idea contemporánea de democracia había sido siempre el gran motor de las variaciones históricas. La consecuencia fue que, no obstante sus geniales dotes, sus historias de Grecia y Roma no nos sirven. Eduardo Meyer ha dicho hace poco que si Mommsen no pudo proseguir su «Historia Romana» más allá de César, es decir, más allá de la República, no fue por el azar de que se le quemase un tomo ya escrito, el cual hubiera fácilmente reconstruído, sino porque los errores de interpretación inicial se habían acumulado y le impedían ver el fenómeno imperial que en aquel punto de su obra comenzaba.

* * *

Es extraño oír hablar todavía de la cultura con patéticos ademanes. Este patetismo cultural fue precisamente el gran error de Alemania. Y no me refiero a su política, sino a su obra intelectual en los treinta años últimos del pasado siglo. Toda esa insistencia sobre la unidad de la cultura pertenece a las pequeñas filosofías provincianas que en aquella época, y como simpática corrección del tosco positivismo, pulularon en Alemania y se vertieron por el resto de Europa. Todas ellas eran y se llamaban filosofías de la cultura, no filosofías de lo real. Son síntesis urgentes, arbitrarias, de una convencional estructura, sórdidas utopías en que se confunde la sinuosa y espléndida realidad con los míseros esquemas del llamado idealismo. A esta fauna filosófica pertenece la filosofía neo-hegeliana de Croce, la neo-fichtiana de Rickert y la neo-kantiana de mis maestros marbugueses. El *neo* prefijado a muchas de ellas anuncia su arcaismo. Son trajes de viejos sistemas arreglados para otros cuerpos. En su hora tuvieron sentido, porque la generación anterior había perdido por completo la técnica de la filosofía y era menester reaprenderla. Pero, a la vez, se revela en ellas la incapacidad de construir originalmente la nueva síntesis de la vida.

No, no es con pueriles esquemas —por ejemplo, prehistoria, historia, cultura— como se llega a nada substantivo. La nueva síntesis es de enorme órbita y de una amplitud ecuménica. En comparación con ella, todas las tradiciones quedan encogidas como maneras provinciales.

Si existe una cultura que pueda considerarse la ejemplar, la única verdaderamente tal, habrá de poseer finamente acusada la dimensión del sentido histórico. Esto significa que para ser efectiva la Cultura, con mayúscula, hace falta llegar a ella al través y previo el reconocimiento de las otras culturas con minúscula, de todas las de hoy y todas las de ayer. En el momento de este gran estudio, de esta urgente experiencia nos hallamos, y es un poco inocente, un mucho utópico y un demasiado escolar, proponernos una vez más, como salvación, el perfil de Pitágoras y el busto de Euclides. En mi último libro llamaba yo a la geometría de Euclides, puesto que sólo vale para las realidades más próximas, geometría provinciana. Preferirla a todas las demás es un mero capricho, y el capricho sólo invita al desdén. El clasicismo de que a algunos oigo hablar, suena a norma de provincia, y, en efecto, se origina en un

dulce romanticismo de subprefectura. Ahora se trata de buscar un clasicismo de radio mayor, la unidad de una planetaria pluralidad, algo que germina en estos versos de Goethe:

De Dios es el Oriente,
de Dios el Occidente;
las tierras de Norte y Sur
descansan en la paz de sus manos.

El Sol, 16 de abril de 1924 (1).

---

(1) De esta serie de artículos sobre *Las ideas de León Frobenius* se han suprimido aquellos párrafos que fueron luego recogidos por el autor en su ensayo *Las Atlántidas*, inserto en este tomo.

EL DEBER DE LA NUEVA GENERACIÓN ARGENTINA

Tengo una nueva deuda de gratitud con la juventud argentina que voy a pagar ahora mismo. Recibo dos revistas nuevas, una de Buenos Aires, otra de La Plata. Una se llama *Valoraciones*, otra *Inicial*. Ambas están llenas de cosas que son sólo una: anhelo, afán, trepidación de aparato con alas, que, aun en tierra, quiere partir no se sabe hacia qué estrella. En *Valoraciones* veo una nota sobre mi libro «España invertebrada». En esta nota de Carlos Américo Amaya no hay enormes palabras de elogio hacia el autor, pero hay algo mejor que eso, más sabroso, más halagüeño: comprensión. Es la nota más exacta que se ha hecho sobre aquel libro mío. (Aquel libro mío, como en su prólogo se dice, no tiene la pretensión de ser un libro sino más bien el apunte de un sistema.) En España se han consumido en poco tiempo sobre dos ediciones de la obra. ¿Diré yo esto a modo de reclamo y para dar importancia al libro? Me parece que no, porque lo digo con el fin de añadir lo siguiente: en España no se han escrito más de dos o tres artículos sobre él y éstos vanos u oblicuos. Ahora bien; un hombre cuya producción consista en un deleitoso flujo literario, un poeta, un novelador, un estilista puede contentarse con ser leído. Pero yo no soy nada de eso.

En cambio, mis libros, mejores o peores, tienen siempre un tema, un asunto objetivo sobre el cual he pensado, del cual he tomado una vista ideológica. Me es, por consiguiente, necesario que otros miren el hecho de que yo pretendo hacer la anatomía y confronten mi imagen con la suya. De otro modo no llegaré nunca a sospechar la medida de mi error o mi acierto. El pensamiento no es, como la literatura, monólogo, sino esencialmente diálogo. Esto está ya muy claro en

Platón. Sócrates acusa a los sofistas de monologadores. Vosotros —dice poco más o menos— cuando se os pregunta algo respondéis con un largo discurso —macrología— y no paráis hasta que se os obliga a callar, como los vasos de bronce que, apenas rozados, se dilatan en largos sonidos hasta que alguien les pone un dedo encima. Sócrates practicaba, a diferencia de los sofistas, una exquisita plenitud intelectual. No quería ofuscar ni arrebatar al auditorio, sino convencer, es decir, llegar a profundo acuerdo con el prójimo, coincidir con él en la verdad. Por esta razón Sócrates hace del mero auditorio un interlocutor, a cada frase se detiene y pregunta si el otro está de acuerdo. Este contesta y así sucesivamente. El monólogo largo y de una pieza, la macrología, se ha fragmentado en mínimos trozos, se hace micrología y se reparte entre dos. Así nace el diálogo y con él la dialéctica. El pensamiento honesto es siempre en tal sentido dialéctica. Y la dialéctica es colaboración.

La vida intelectual española cruza ahora por una etapa de audaz monologuismo. Cuando se interrumpe este uso no es para dialogar, sino, al contrario, para ejecutar alguna estúpida agresión al prójimo escritor. Nadie se otorga el lujo de comprender a otro y, partiendo de esta comprensión, tal vez rebatirle. Me temo que, en general, acontezca lo mismo en la Argentina, y por eso quiero aprovechar la gentil excepción que estas dos revistas me presentan para denunciar el grave peligro que corre el intelecto hispano-americano. Si el temperamento al uso prosiguiera, dentro de pocos años caeríamos en la más incorregible idiocía. El intelecto no tiene más excitante ni más gimnasia ni más nutrimento que una peculiar y lujosa voluptuosidad por la verdad. Quien no sienta ese placer casi erótico de alargar la mano y palpar estremecido las formas deliciosas de una idea en que la realidad ha dejado impresas su seno y su mejilla, puede estar seguro de que a los treinta años se le parará la inteligencia.

No hace mucho existía en París una «Unión pour la verité». Esta sociedad publicaba unos cuadernos donde los hombres de ciencia y de letras discutían entre sí, de espaldas al público, sin tolerarse vanos aspavientos, felonías ni otras ruindades inspiradas por el afán de quedar encima. Un rigoroso imperativo de veracidad presidía a la polémica. Yo pienso fundar en Madrid una sociedad parecida que se llamará «Diálogo». Sus miembros se reunirán un día a la semana para discutir sobre algún asunto. La controversia se recogerá taquigráficamente y se publicará a fin de que puedan participar en este canje espiritual personas lejanas. Una insolencia, una pedantería, una deslealtad serán automáticamente castigadas con la exclusión.

La verdad no es, en verdad, más que un deporte y, por lo mismo, conviene cultivarla con la moral y la disciplina más rigorosas, que son las usadas en los juegos. Acaece el deshonor de que los intelectuales tienen ahora que reaprender la ética de los futbolistas. Suponiendo que sea esto un deshonor. Porque el hecho es que todas las normas rígidas han nacido históricamente en el deporte de los nobles. El propio Platón no sabe encomiar más altamente la filosofía que llamándola «la ciencia de los hombres libres, de los nobles, de los caballeros» —*he episteme tôn eleutherôn*— y es como si la llamase el Gran Deporte.

La desmoralización de las juventudes intelectuales en Europa es superlativa. Probablemente se trata de un síntoma entre tantos de la vitalidad menguante en el viejo continente. ¿Por qué no había de sentir la actual generación argentina el orgullo de querer ser una generación ejemplar, de iniciar una línea de ascendente clasicismo? Por clasicismo entiendo ahora una sola cosa: férrea disciplina interior. Todas las labores valiosas que se han cumplido en la historia nacieron de esa disciplina dura, vibrante, que no consiente el menor abandono o flojera, la disciplina que reina en las plazas sitiadas. Una juventud que aspire a ser no consecuencia, repercusión, eco del pretérito en decadencia, sino, al contrario, iniciación de un proceso ascensional y constructor —el proceso en que se crea esa enorme cosa que es un gran pueblo— tiene que sentirse sitiada por el vulgo inerte. Esta sensación de aislamiento ha sido siempre el máximo estímulo, la genial incitación que mantiene tenso el ánimo de las minorías selectas, las cuales son selectas —entiéndase bien—, ante todo y sobre todo porque se exigen mucho a sí mismas. El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas. Por eso el lema decisivo de las antiguas aristocracias, forjadoras de nuestras naciones occidentales, fue el sublime *Noblesse oblige.* Nada se puede esperar de hombres que no sientan el orgullo de poseer más duras obligaciones que los demás. La nobleza en el hombre, como en su hermano mayor el animal es, ante todo, un privilegio de obligaciones. El caballo de raza lo es, ante todo, porque tiene obligación de correr más que el vulgar o resistir más largamente.

En esta disciplina de la juventud hay un punto que es el más delicado de todos y, a la par, el decisivo. La juventud necesita dejarse

influir. Una mocedad hermética que no se deja penetrar por formas ejemplares de vida renuncia a formarse el tesoro interior de ideas y emociones que han de operar luego como magníficos resortes orgánicos. Biológicamente, parece haber sido prevista la juventud como una etapa de enérgica absorción. El mozo tiene que dejarse transir hasta el eje mismo de su persona por toda ejemplaridad. El resto de la vida será, por desgracia, una incesante esgrima con que impedimos ser divinamente vulnerados por la aguda perfección. Quiera o no, en virtud de una ley inexorable, el organismo se va obliterando, formando un caparazón defensivo que ampara lo que haya dentro, pero impide todo nuevo ingreso del exterior. Conviene, pues, llegar a la madurez con los sótanos del alma bien pertrechados.

Pero esta necesidad biológica de dejarse influir que siente toda sana juventud le obliga a cultivar en sí un fino instinto de elección. Sobre todo cuando se trata de influencias intelectuales. El joven exento de una vigorosa disciplina tenderá a preferir como ejemplares aquellas actitudes que es más fácil imitar. De aquí que en las generaciones decadentes los jóvenes rindan culto fervoroso al aspaviento. Por el contrario, en las generaciones ascendentes es la mocedad un juez terrible, insobornable, que exige a quien pretenda influir sobre él la más impecable honestidad. ¿Honestidad? No sé bien por qué he empleado este vocablo habitado por resonancias éticas y, consiguientemente, patéticas. Fuera más simple y cabal decir «talento». El mozo debe exigir a quien pretenda influir en él simplemente eso. Si se trata de influencia ideológica, el talento consiste en pensar pensamientos que ajusten sutilmente con la realidad. Nada más, nada menos. ¿A qué gestos? Quien carece de ese talento buscará un sustitutivo en grandes ademanes de heroísmo político. En vez de averiguarnos una nueva verdad gritará que la libertad está amenazada, cuando lo que esperamos es que descubra alguna ley psicológica o estética, algún secreto nexo histórico, alguna intacta visión metafísica. Otras veces, en lugar de la gran gesticulación tribunicia, el escritor exhausto prefiere segregar «elegancia». Hará el desdeñoso, pondrá los ojos en *coulisse*, cuando de lo que se trata es simplemente de disparar la flecha de la idea y alcanzar bajo el ala una verdad que trasvuela. ¡Cuánta diferencia entre todo esto y esas lecturas de que salimos más densos, con un extraño aumento de peso espiritual, porque hemos recibido visiones ponderables!

No se puede esperar nada de una juventud que no sienta la urgencia de adquirir un repertorio de ideas claras y firmes. Una impetuosa aspiración hacia la luz hermana de la que reside en el vegetal, me

parecería el mejor síntoma de una nueva generación. ¿Es esto lo que sienten los jóvenes redactores de *Valoraciones* y de *Inicial*? Yo creo que sí, pero debo lealmente agregar una reserva: en ambas revistas predomina con exceso el ataque a lo que no se estima sobre la definición de lo que se piensa. Esto no significa una invitación al pacifismo. Juventud es beligerancia. (En un ensayo próximo a publicarse —«El Estado, la juventud y el Carnaval» (1)— se verá todo el grave contenido que encierra para mí esta aseveración.) Pero es un error creer que el guerrero esencial se complace en el ataque. Todo lo contrario. Para el buen aficionado a los secretos psicológicos nada más curioso que sorprender en la manía de atacar un síntoma de debilidad, una preocupación defensiva. El hombre fuerte no piensa nunca en atacar: su actitud primaria es simplemente afirmarse. La serena y despreocupada afirmación de una doctrina, de una voluntad, de un deseo, es la verdadera ofensiva del temperamento guerrero. El ataque es para él cosa secundaria y siempre respuesta a un prójimo que se sintió ofendido por la enérgica paz de su afirmación. En la vida intelectual es esto de una evidencia superlativa. El escritor que propende demasiado a la polémica es que no tiene nada que decir por su cuenta. Para mí ha llegado a ser esto una señal infalible. Me parecía un heroísmo inverosímil que un hombre repleto de nuevas ideas sobre las cosas en vez de exponer éstas se ocupase en combatir las ideas de otros. La auténtica ofensiva intelectual es la expresión de nuevas doctrinas positivas.

La Nación, de Buenos Aires, 6 de abril de 1924.

---

(1) Véase «El origen deportivo del Estado» en el tomo II de estas *Obras Completas*.

EL SENTIDO HISTÓRICO

CUANDO León Frobenius pasó recientemente por España y nos habló un poco de africanidades, Eugenio d'Ors creyó en peligro la cultura europea de que se ha hecho amable y generoso defensor. Contra la presunta invasión de armadas negroides que temía, destacó en ágil bandada un grupo de «Glosas» que iban, como suelen, capitaneadas por Ariel. Es el «Glosario» de Eugenio d'Ors uno de los hechos más importantes de las letras españolas contemporáneas. Con una constancia ejemplar, día por día, ha crecido su cosecha imperturbada como si viviese en perpetuo fructidor. Se desliza el «Glosario» sin prisa y sin pausa, según Goethe quería, aceptando a bordo todas las dimensiones de la vida, el suceso trivial o la alta idea. Tal vez su autor prefiriese que al verlo cinglar pensásemos en la desnuda nave de Ulises; pero su misma riqueza y atuendo, la vibración de sus aforismos, que ventean como gallardetes, le dan el mejor aire barroco y envían hacia nosotros la imagen de un arca de Noé estilizada en gálibo de góndola.

El valor indiscutible del «Glosario» me haría desear hallarme siempre de acuerdo con su contenido. Pero, a veces, todos mis esfuerzos para lograrlo son penas de amor perdidas. Así me acontece ahora con este grupo de «Glosas» en que se combaten ciertos nuevos ensayos de ideología histórica.

¿En qué se combaten? El combate intelectual es un diálogo de soberana fecundidad. Pero d'Ors no dialoga nunca. Su manera de combatir es volverse de espaldas al enemigo y cantar una vez más su aria. Afortunadamente, el aria del glosador es siempre melodiosa y gentil. Pero me parece el peor de los instrumentos para obrar per-

suasión en materias científicas como son casi todas las que el «Glosario» sesga.

Existe, inveterada, la idea de que sólo hay una cultura. Cuando se hablaba de la cultura oriental, de la griega, de la romana, se entendía que eran estadios de un único proceso en que la única cultura se ha ido integrando y creciendo. Esto supone que esas culturas particulares manan de una fuente común y pueden verterse las unas en las otras con perfecta continuidad, formando una fluencia ininterrumpida. La cultura europea actual sería el recipiente en que queda recogido todo lo que en aquellas otras culturas había de verdaderamente culto. De esta manera, nuestra cultura sería, no sólo la nuestra, sino la única merecedora de tal nombre.

Pero desde hace más de treinta años han comenzado a levantarse graves objeciones contra ese monismo cultural, hasta el punto que será difícil hallar en todo este período un solo historiador de nota que lo acepte. La técnica misma del trabajo histórico ha obligado a superar la candidez de la idea tradicional. En efecto: las ampliaciones gigantescas que ha recibido la ciencia de la historia con el descubrimiento de Oriente, con la arqueología, la etnología y la prehistoria, hacían ineludible una nueva ideología con más largas y rigorosas perspectivas. De todo ese inmenso trabajo que ha sido hecho y hoy continúa han emanado algunos ensayos de síntesis popular. Tales son los sistemas de Frobenius y Spengler. Ni los más serios ni los más agudos han sido los más ruidosos. Pero conviene repetir una vez más que tras ellos se encuentra en ciertos puntos esenciales toda la historiografía actual.

Me es, pues, imposible aceptar que Eugenio d'Ors no encuentra otra cosa que decir ante ese enorme hecho de la ciencia actual si no es desdeñar la moda de las tallas negras en algunos salones de París o preguntar qué nos importan los huesos de los mastodontes. No se justifica bien este menosprecio de las «Glosas» por los mastodontes, sobre todo si recordamos que d'Ors nos describe un paisaje balear con un pastor y unas cabras, y al concluir, súbitamente añade: «Esto es civilización». Si hubiese preguntado a un economista, habría oído que la cabra, como la mula, es un signo de barbarie. En cambio, todo el que vea el elefante arcaico en una cueva de Oviedo con su perfil purísimo y su corazón dibujado rigorosamente en su correcto lugar anatómico y piense que fue pintado hace diez mil años, menos dogmático, más exigente que d'Ors, se preguntará: ¿Qué es civilización?

Ya el emplear este vocablo urbanísimo «civilización» como

resumen de una escena bucólica, rural, es un pequeño desliz de quien no suele deslizarse como d'Ors. Un clásico, al oírlo, habría, sin más, descubierto en el glosador sangre extraña. Su aspiración olímpica es, en efecto, completamente gratuita.

¿Qué es civilización? ¿Qué es cultura? En rigor, sólo tenemos de ellas un concepto claro cuando nos contentamos con un concepto formal. Cultura es todo aquello que para nosotros tiene buen sentido. Son ideas cultas las que nos parecen verdaderas; instituciones cultas, las que nos parecen justas. Cultura es el conjunto de reacciones intelectuales y prácticas en que se realizan ciertas normas ungidas para nosotros de un valor absoluto y decisivo.

Pero este concepto no nos proporciona garantía ninguna de que nuestro sistema de normas sea el único acertado. Otros pueblos han acatado y acatan sistemas opuestos, o, al menos. divergentes del nuestro. Para el indo es injusta una constitución política que desconoce la norma cósmica de las castas. No comprende tampoco que llamemos ciencia a una ocupación intelectual como la física, la biología, etc., que sólo resuelven problemas pragmáticos, pero dejan intactas las grandes cuestiones últimas. Parejamente, el chino considera inaceptable nuestra estimación del individuo, que es un ente abstracto y fugitivo. La verdadera realidad humana es la familia, sustancia perdurable que siempre se renueva.

La validez exclusiva de nuestra cultura es, pues, de hecho cosa muy problemática. Este problematismo aumenta si advertimos que es difícil llegar a un acuerdo sobre los caracteres esenciales de la cultura europea. Así d'Ors reduce ésta sobremanera, casi la confina a su provincia, y, bajo el nombre de clasicismo, se queda con media docena de ideas, de formas y de gestos. Lo culto es lo sencillo, nos dice. Y uno se pregunta: ¿Por qué? Más bien parece toda cultura una sustancial complicación. El animal es más sencillo que el hombre, la planta más que el animal, la fibra más que la planta. La ciencia actual —y me refiero a las de desarrollo ejemplar—, matemática y física son complicadas superlativamente. Nada más «barroco» que una obra matemática contemporánea con sus haces de curvas. D'Ors quiere volver a Euclides. Pero éste es, a mi juicio, el gran error de sus hábitos intelectuales. Pensar no es querer que las cosas sean de cierta manera. Pensar es precisamente todo lo contrario: querer que las cosas sean como son. La pretensión de definir la cultura europea excluyendo de ella toda la matemática desde Descartes hasta la fecha, no me parece desacertada. No me parece desacertada porque ni siquiera consigo entenderla.

En escollos como éste es donde suele naufragar mi admiración por el «Glosario». Se naufraga ideológicamente siempre que ante una afirmación heteróclita no hallamos dónde agarrarnos, algún germen de prueba que nos permita flotar, alguna insinuación de fundamento. En el «Glosario» abunda el capricho que nos hace encallar. Es el inconveniente que hay en no ser dócil a la intuición de las realidades y obstinarse en pensar según receta. «Se debe ser clásico», prejuzga d'Ors, y todas las cosas le aparecen deformadas en este sentido. Así se explica el frecuente *quid pro quo* en sus apreciaciones. Un ejemplo de esto, que siempre me ha parecido sorprendente, es que el «Glosario» recomiende a Poussin como tipo de artista clásico. Porque es demasiado evidente que Poussin y su contemporáneo Claudio Lorena son las dos primeras manifestaciones del romanticismo que ha habido en Europa. No se concibe una inspiración clásica cuyo tema sea el pasado como tal. Clasicismo es actualidad, como romanticismo es nostalgia. Pues bien: Poussin es probablemente el inventor de la ruina como tema artístico. ¿Y no es la ruina el domicilio de las musas románticas? Cuando Poussin pinta la vida clásica, la pinta como un pretérito irredimible, como un pasado definitivo que sólo cabe soñar. Ahora bien: ésta es la típica emoción romántica: gozarse en revivir imaginariamente las vidas que fueron, emigrar del presente hacia la dimensión de lo fenecido. Un antiguo podría acaso entender al Greco, pero no a Poussin. Todo el que resbale la vista sobre una colección de restos históricos griegos o romanos, no puede menos de recordar al Greco, a pesar de las enormes diferencias.

Pero volvamos a la cultura.

Es, de hecho, problemático que la nuestra sea la única. A nuestra afirmación de ella contraponen su distinto fervor otras razas hoy deprimidas que un tiempo fueron preponderantes y muy bien podrían volverlo a ser. Para reconocer que las normas y valores vigentes en nuestras almas son los únicos merecedores de tal dignidad, sería menester demostrarlo. Mas para esto haría falta precisamente hacerse de ellos problemas. Entonces, y sólo entonces, tendríamos algo incomparable a las demás culturas, salvo la griega. Solamente griegos y europeos han creído que no eran cultos mientras no pusiesen en duda su propia cultura y elaborasen serios fundamentos para ella. De donde resulta que nuestra cultura sólo será, en efecto, la única auténtica en la medida en que crea que no lo es y se vuelva problemática. Es decir, en un sentido estrictamente opuesto al que tiene en el «Glosario». A menudo d'Ors propone la norma europea

como quien anuncia un específico, cuando es, por el contrario, una divina angustia y un sublime malestar.

En cambio, me parece muy certero cuando considera la «razón» como el distintivo de la cultura europea incluyendo la helénica. Pero tampoco conviene desvanecer el sentido rigoroso de esta palabra. Su uso más adecuado y más firme es el que se halla en Platón cuando dice: «Hay que dar razón de cada cosa». Ahora bien: nuestra cultura aparece, por lo pronto, como uno de tantos hechos históricos. Ella misma es un proceso temporal, una germinación apasionada llena de peripecias y aventuras, de adquisiciones, ensayos y fracasos. De aquí que la razón queda incompleta si se reduce a ser razón matemática o lógica. Precisamente lo que necesitamos hoy añadir a la antigua razón es la razón histórica, el sentido histórico. Y éste nos lleva irremediablemente a tratar con los negros y los mastodontes.

El Sol, 10 de julio de 1924 (1).

---

(1) Se suprime el artículo II de esta serie por haberlo recogido el autor en su ensayo *Las Atlántidas*, inserto en este tomo.

DIÁLOGO SOBRE EL ARTE NUEVO

A principios de este verano se encontraron un día Baroja y Azorín en una librería de Bayona. Azorín venía de San Sebastián, Pío Baroja de su casa de Vera. Baroja, temperamento siempre fronterizo, habita un viejo solar que es la última habitación de la Península en su linde con Francia. Azorín traspone ésta con frecuencia y va a San Juan de Luz, Biarritz o Bayona. Dondequiera que vaya se le ve recalar en alguna librería porque Azorín sólo va donde las hay. Viaja para ver libros. Baroja se desplaza con mayor facilidad, y aunque fondea también en las librerías que le salen al paso, su propósito es más bien el de ver gente.

Azorín cultiva cada vez más la soledad. Tanto, que esta su soledad no consiste ya simplemente en que se halle sin nadie al lado, sino que se ha convertido en una realidad, en un cuerpo trasparente y sólido, en un caparazón cristalino que llevase en torno de su persona. Cuando alguien le habla se sorprende e inquieta como si de súbito le hubieran quebrado la vidriera de soledad circundante, o mejor, como si viviendo en una dimensión inusitada, sintiese que de pronto algún ser de nuestro mundo habitual se filtrara mágicamente en el suyo exclusivo. Ello es que nuestro Azorín emerge ante el interlocutor asombrado y trémulo como el pez extraído de su «acuarium». La persona de este admirable y perdurable escritor, que encantó con sus violetas literarias nuestra mocedad, va tomando un exquisito aspecto de ausencia y lejanía, de espectral inexistencia, y recuerda esos maravillosos cuadros de China que el tiempo ha cubierto con un velo flúido al través del cual sus paisajes, sus pabellones, sus mandarines nos parecen como sumergidos en el fondo de un mar misterioso y profundo.

De este mágico abismo hizo ascender Baroja a Azorín, dándole suavemente un golpe en el hombro. De la conversación que tuvieron nos interesa lo siguiente:

—Acabo de leer en el tren —dijo Baroja— su artículo «El campo del arte», donde define usted su actitud frente al arte nuevo.

—Y qué, ¿no está usted de acuerdo?

—No puedo decir que no esté de acuerdo. Lo que me pasa es que no lo entiendo.

—¿No está claro lo que digo?

—Claro lo es usted siempre, Azorín. Mejor dicho, es usted la claridad misma. Pero éste es el inconveniente. Cuando no se trata de cosas y personas concretas, cuando se plantea usted temas generales y en vez de manejar colores, imágenes, sentimientos, camina usted entre ideas, envuelve usted las cuestiones en una claridad tal que quedan ocultas por ella. Vemos la claridad de usted; pero no conseguimos ver claras las cosas. Es usted pura luz, y para que se vea algo hace falta siempre alguna sombra.

—Antes no hablaba usted así, Baroja. Esta manera eutrapélica de producirse la ha adquirido usted practicando a las duquesas.

—Es posible que me haya quedado esa adherencia de mi fugaz trato con las duquesas. Pero mi impresión es más bien contraria. Las duquesas, que son, a veces, capaces de impertinencia, se hallan casi siempre exentas de ironía. Hoy no existe ironía en el mundo. Y se comprende. La ironía consiste en tener una personalidad efectiva, sobre la cual se da uno el lujo de armar otra ficticia, inventada por uno mismo. Esto sólo puede permitírselo quien sienta muy segura socialmente su personalidad real, ¿y hay quien esté seguro de lo que es socialmente? Las duquesas menos que nadie. No saben qué hacer, las más discretas: si tomarse en serio como duquesas o comportarse como si no lo fueran. Les pasa como a nosotros, los escritores. Empezamos a sentir que la literatura no es ya un poder social, una magistratura; pero la gente todavía se pone a mirarnos, como a las jirafas del jardín zoológico. Esta duda radical que cada cual siente hoy sobre lo que es dentro de la arquitectura social, constituye una de las enfermedades de la época.

Sería un error creer que esta vacilación respecto al significado social de nuestra persona sólo perturba al vanidoso. Cada gesto que hagamos, cada palabra que pronunciemos, parte de un punto del volumen social —aquel que ocupamos—, y va a parar a otros. Cuando desconocemos el punto en que nos hallamos, no nos es posible determinar si nuestro gesto debe ir hacia arriba o hacia abajo,

a la derecha o a la izquierda, ni si el público que nos escucha está lejos o está cerca y debemos gritar o musitar. En otros tiempos, el coeficiente social de cada hombre era cosa inequívoca que adquiría, inclusive, plástica evidencia en el uniforme adscrito a cada clase y oficio. ¡Vaya usted a saber cuál es hoy el papel de un escritor en la arquitectura social! No sabe uno si adoptar el gesto crispado de las gárgolas o poner la sonrisa estúpida de una cariátide, o, en fin, contentarse con ser un baldosín. ¿Cómo quiere usted que se entretenga en ironizar nadie cuando está expuesto a verse convertido en baldosín del prójimo? Todas las energías, y más que hubiera, las gasta cada cual en afirmar y defender su personalidad efectiva.

—Con todo esto, se ha olvidado usted de mi artículo.

—Aquí lo tengo. Dice usted:

«La humanidad es muy vieja. No sé lo que se entiende por arte nuevo. La estética es tan vieja como la humanidad. De cuando en cuando se habla de renovación del arte. En realidad, las tales renovaciones son cosas superficiales. La esencia del arte no cambia. Como un artista no puede dejar de hacer lo que ya ha hecho, la humanidad no puede tampoco darse formas de arte distintas de las que ya se ha dado. Un pintor podrá, por ejemplo, esforzarse en encontrar una pintura nueva; cien pintores en todo el mundo podrán luchar para pintar de modo distinto a como han pintado sus antecesores. Los esfuerzos de todos serán inútiles. Tendrán que dibujar y emplear el color. No harán otra cosa que lo que hicieron, en las paredes de las cavernas, milenarios antecesores de esos artistas de ahora. La humanidad es vieja y ha hecho todo cuanto tenía que hacer. De cuando en cuando, a lo largo del tiempo, artistas y literatos imaginan que van a poder salir del círculo inflexible en que están encerrados. Ese círculo son las leyes de la materia y las normas perdurables del espíritu. Intentan esos literatos y artistas escribir y pintar como antes no se había escrito ni pintado. Y sus esfuerzos son inútiles. Al traspasar las fronteras de la experiencia secular y de las leyes de la materia, caen fuera de los términos del arte mismo que desean renovar. El círculo en que la humanidad está encerrada es inflexible. Para hacer otro arte, para crear otra estética, sería necesario crear otro mundo, hacer otra cosa que no fuera la materia y otra cosa que no fuera el espíritu.»

—¿No le parece a usted claro?

—Ya le he dicho que me parece demasiado claro. Dice usted que las «renovaciones del arte son cosas superficiales. La esencia del arte no cambia». Se me ocurre pensar que una de las cosas más

esenciales en el arte es el estilo. Ahora bien: las renovaciones son cambios de estilo. ¿Cómo puede usted llamarlas superficiales? ¿Le parece a usted floja la diferencia entre una catedral gótica y el Partenón, o entre una pirámide y un pabellón Luis XV, o entre el dibujo geométrico de Creta y las «Meninas»?

—Pero siempre el pintor tendrá que dibujar y emplear el color.

—Pero ¿es eso la esencia del arte pictórico? Yo creía que eran dibujo y color más bien los medios, los materiales de la pintura. Para usted sólo habría una renovación no superficial del arte literario cuando dejase éste de usar vocablos. Me parece que se pasa usted un poco, amigo Azorín.

—El arte es eterno.

—Un amigo mío de Vera, cuando oye que alguien dice palabras más sonoras que nutridas, suele exclamar: «¡Todo esto es carrocería!» A mí esa eternidad del arte me parece también pura carrocería. Pongamos un poco menos que eterno. No sé quién preguntó una vez a Galileo si el Sol era eterno, y Galileo, supongo que sonriendo, respondió: *Eterno, non; ma ben antico.*

—En el fondo, la literatura ha sido siempre lo mismo.

—¡Claro! En la primera mitad del siglo XIX hubo un poeta español, no recuerdo cuál, que compuso su «Oda al Sol», la cual empieza así:

¡Para y óyeme, oh Sol, yo te saludo!

En cambio, usted comienza uno de los capítulos de «La ruta de Don Quijote»: «Yo no he conocido jamás hombres más discretos, más amables, más sencillos que estos buenos hidalgos don Cándido, don Luis, don Francisco, don Juan Alfonso y don Carlos.» Entre uno y otro comienzo, ¿no encuentra usted tampoco más que diferencias superficiales? Usa usted, amigo Azorín, de unas superficies muy gordas.

—¡Sutilezas! La materia y el espíritu serán siempre lo que han sido.

—Yo no sé muy bien qué sea materia ni qué sea espíritu; pero me parece que lo característico de la vida es la aparición súbita de especies nuevas. En mi huerta se plantaron hace años unas habichuelas: cosecha tras cosecha, venían siendo iguales. Pero hace un par de ellos aparecieron de pronto unas habichuelas punteadas que se han ido propagando a costa de las antiguas. ¿Por qué no pensar que las generaciones son cosechas humanas y que, de pronto, en una de ellas aparece una mutación?

—¡De Vries!

—En efecto, sería urgente un Hugo de Vries que botanizase en la historia. Debe usted leer las conferencias que dio hace dos años en las «Clifford Lectures» el gran biólogo norteamericano Lloyd Morgan sobre lo que él llama «evolución emergente», es decir, evolución con súbitas y originales emergencias. Así se explicarían los cambios súbitos de gusto artístico. Usted y yo, habichuelas sin puntos, asistimos ahora al advenimiento de una literatura punteada.

—¡Guiso igual!

—No; el guiso no es igual; lo que será igual seguramente es la indigestión.

—El círculo en que la humanidad está encerrada es inflexible.

—Yo no veo ese círculo. ¡Cualquiera diría que la humanidad se ha muerto ya totalmente varias veces y ha vuelto a nacer para morir según idéntico programa! El círculo humano no se ha trazado aún. Este es el error capital que hallo en el libro de Spengler, ahora tan en boga. Yo no lo he leído, pero lo he hojeado y me parece que esas semejanzas cíclicas encontradas por el autor en el desarrollo de diversas culturas, aun suponiendo que sean ciertas, no contradicen una evolución de la humanidad hacia estados siempre nuevos. Comete este alemán el mismo error que usted cuando supone que el arte siempre ha sido el mismo. ¡Claro está! Siempre es posible hallar en dos cosas alguna nota tan formal, tan abstracta o tan intrínseca que sea común a ambas, aunque, en rigor, se diferencien en todo lo demás. Los caballos y las ostras se parecen en que no se suben a los árboles. La época del Imperio romano y la nuestra pueden parecerse en muchas cosas, y, sin embargo, ser distintas, preparar un porvenir muy diverso. Lo importante no es hallar semejanzas, sino probar que no existen diferencias de monta.

El Sol, 26 de octubre de 1924.

NI VITALISMO NI RACIONALISMO

No hay más remedio que irse acercando cada vez más a la filosofía—a la filosofía en el sentido más rigoroso de la palabra. Hasta ahora fue conveniente que los escritores españoles cultivadores de esta ciencia procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos tejiendo sobre ella una película con color de carne. Era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos. La estratagema no ha sido estéril. Hoy existe en el mundo de habla española un amplio círculo de personas próximas ya a la filosofía. Es, pùes, buen tiempo para dar el segundo paso y comenzar a hablar de filosofía filosóficamente. Mas, por supuesto, con cautela, y pulgada a pulgada, debe entrarse en el nuevo terreno. Una larga experiencia de cátedra, tribuna e imprenta me ha proporcionado una opinión bastante desfavorable sobre la capacidad filosófica de nuestros pueblos en la época presente. La filosofía sólo puede vivir respirando un aire que se llama rigor mental, precisión, abstracción. Pertenece a la fauna de grandes altitudes y necesita viento fino de sierras, un poco enrarecido y de gran sutileza. Nietzsche, encaramado en un picacho de la Engadina, con un abismo a sus pies, es sorprendido por la dama turista que le pregunta: «¿Qué hace usted ahí, señor profesor?» A lo que él responde: «¡Ya lo ve usted, señora, cazo pensamientos!»

Yo preferiría como lectores a cazadores de gamuzas que saben dar el brinco justo sobre la aguja de granito, ni más acá ni más allá. Pero no los he encontrado. Y menos entre intelectuales de profesión. Predomina la mente tosca que aplasta el menudo insecto de la idea articulada entre sus dedos gruesos de labriego. No le duele a la gente aplastar hormigas ni confundir conceptos.

Yo ahora quisiera salir brevemente al paso de una de estas confusiones o malas inteligencias con que suele interpretarse la ideología filosófica deslizada subrepticiamente por mí en casi todos mis ensayos. Se acostumbra con motivo de ella a hablar de «vitalismo».

No siento la hostilidad, que otros proclaman, creyendo con ello ejecutar un acto genial, hacia los *ismos*. Al contrario, me encanta toda palabra que termina en esa aguda forma con que se señala góticamente hacia la altura de las abstracciones. En ella se reconoce el concepto filosófico, como en el vértice del asta al buen lancero.

Pero hoy se habla en todo el mundo demasiado y demasiado torpemente de «vitalismo». Es preciso hacer intervenir la policía y que las cosas entren en zona de plena claridad.

El vocablo «vitalismo», como todos los vocablos, significa muchas cosas dispares, y ya que con él se pretende, nada menos, resumir todo un sistema de pensamientos, convendría haberse tomado antes el trabajo de usarlo con precisión.

Y lo primero que hace falta es descartar el sentido adscrito a este término cuando se le emplea para calificar, no una filosofía, sino una modalidad de la ciencia biológica. En esta acepción, *vitalismo* significa:

A) Toda teoría biológica que considera a los fenómenos orgánicos irreductibles a los principios físicos-químicos. Este vitalismo puede ser de dos modos:

a) O avanza hasta suponer una entidad específica y distinta de las fuerzas físicoquímicas, que llama «fuerza vital», «entelequia», etcétera, como hace Driesch.

b) O, simplemente, ateniéndose a un rigoroso empirismo, se limita a estudiar los fenómenos vitales en la arisca peculiaridad que ellos manifiestan, sin suponer tras ellos una entidad vital específica, pero, a la vez, evitando su violenta reducción al sistema de la física. Así Hertwig.

En el caso *a)* tendremos el estricto «vitalismo biológico»; en el segundo, lo que Hertwig llama «biologismo».

Ninguno de estos sentidos puede aplicarse a una filosofía, y quedan limitados a designar direcciones especiales de la ciencia particular que investiga los problemas orgánicos. En la medida en que un hombre no profesional puede marcar sus simpatías y repulsiones, yo diría que me siento incompatible con el «vitalismo» *sensu stricto* y, por el contrario, veo en el puro «biologismo» —no en la forma insuficiente y pobre que le ha dado el viejo Oskar Hertwig— la dirección de más fecundo porvenir. Uno de los síntomas más claros

del tiempo nuevo es la resolución que transparece hoy en todas las ciencias, tomada en cada una espontáneamente y sin previo acuerdo, de ser cada cual fiel a su problema peculiar, que exige un peculiarísimo método, evitando la influencia en ella de otras ciencias y, viceversa, renunciando a imperar las demás. Salimos, por fin, del frenesí imperialista que en el siglo XIX ha arrebatado a todo el mundo —pueblos, individuos, disciplinas, artes, estilos—, bajo cuya desmesura cada ciencia y cada arte quiso ser la única auténtica y pretendió subyugar las restantes. Pintura o música o poesía, quisieron cada una ser por su lado todo. Recuérdese la aspiración del wagnerismo, ambicioso de suplantar la metafísica y la religión con su melodía infinita.

Una significación por completo distinta de ésta tiene la palabra «vitalismo» cuando intenta referirse a tendencias filosóficas. Pero, aun en este caso, puede designar tres posiciones ideológicas radicalmente diversas.

B) Por vitalismo (filosófico) cabe entender:

1.º La teoría del conocimiento según la cual es éste un proceso biológico como otro cualquiera, que no tiene leyes y principios exclusivos, sino que es regido por las leyes generales orgánicas: adaptación, ley del mínimo esfuerzo, economía. En este sentido son vitalistas buena parte, por no decir todas, de las escuelas filosóficas positivistas, pero especialmente el empirio-criticismo de Avenarius o Mach y el beatífico pragmatismo. Esta tendencia convierte la filosofía en un simple capítulo de la biología.

2.º La filosofía que declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino que cabe una relación cognoscitiva más próxima, propiamente inmediata a la realidad última. Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas, y, por tanto, distanciarlas con el análisis, se las «vive» íntimamente. Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina, y llama «intuición» a esa intimidad transracional con la realidad viviente. *Se hace, pues, de la vida un método de conocimiento frente al método racional.*

3.º La filosofía que no acepta más método de conocimiento teorético que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición

entre teoría y vida resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional.

En esta tercera acepción queda, pues, muy mermado el contenido del término «vitalismo», y resulta muy dudoso que pueda servir para denominar toda una tendencia filosófica. Ahora bien, sólo en este sentido puede aplicarse al sistema de ideas que he insinuado en mis ensayos, especialmente en *El tema de nuestro tiempo*, y que he desenvuelto ampliamente en mis cursos universitarios.

En rigor, sólo la acepción segunda es estricta. Bergson, y otros en forma parecida, creen que cabe una teoría no racional, sino vital. Para mí, en cambio, razón y teoría son sinónimos.

Convendría, pues, que ciertas defensas un poco pueriles de la razón, que han querido oponerse a mi presente «vitalismo», penetrasen un poco más en las ideas que aspiran a combatir. En general, los defensores que estos años —en España y fuera de España— le han salido a la razón, revelan una deplorable propensión a confundir las cosas, en crudo antagonismo con su propio dogma. Más les valía dejarse de defensas innecesarias y emplear esas fuerzas, dedicadas a polémicas inoperantes, en meditar ellos mismos un poco sobre lo que es razón.

Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teorético que ella: va sólo contra el racionalismo.

Hace ya veinticuatro siglos que uno de los más grandes racionalistas, Platón, se preguntaba qué es lo que llamamos «razón» —λόγος—, y su respuesta es, en lo esencial, todavía válida. Razón no es simplemente conocimiento. Al ver una cosa, la conozco en alguna manera o conozco algo de ella; sin embargo, no la razono, mi conocimiento no es racional. Entre ese mero conocer o tomar noticia de algo —δόξα— y el conocimiento teorético o ciencia —ἐπιστήμη— encuentra Platón una diferencia esencial. La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite «dar razón» de ese algo —λόγον διδόναι—. Este es el significado más auténtico y primario de la *ratio*. Cuando de un fenómeno averiguamos la causa, de una proposición la prueba o fundamento, poseemos un saber racional. Razonar es, pues, ir de un objeto —cosa o pensamiento— a su principio. Es penetrar en la intimidad de algo, descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto y aparente. En el *Theaitetos*, donde Platón perescruta menudamente este asunto, se reconoce en la definición la forma

ejemplar de la *ratio.* En efecto, definir es descomponer un compuesto, en sus últimos elementos. Estos son el interior o entresijo de aquél. Cuando la mente analiza algo y llega a sus postreros ingredientes, es como si penetrara en su intimidad, como si lo viese por dentro. El entender, *intus-legere,* consiste ejemplarmente en esa reducción de lo complejo y, como tal, confuso a lo simple y, como tal, claro. En rigor, racionalidad significa ese movimiento de reducción y puede hacerse sinónimo de definir.

Pero el mismo Platón tropieza, desde luego, con la inevitable antinomia que la razón incuba. Si conocer racionalmente es descender o penetrar del compuesto hasta sus elementos o principios, consistirá en una operación meramente formal de análisis, de anatomía. Al hallarse la mente ante los últimos elementos, no puede seguir su faena resolutiva o analítica, no puede descomponer más. De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional. Y una de dos: o, al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional. En el primer caso, resultará que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es sobremanera paradójico. En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia entre el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos. Ante éstos se detendría el análisis o *ratio* y sólo cabría la *intuición.* En la razón misma encontraremos, pues, un abismo de irracionalidad.

Y es curioso advertir que en la otra cima del racionalismo, en Leibniz, hallamos exactamente la misma situación. La *raison est la liaison ou enchaînement des vérités.* Más concretamente: ese *enlace* consiste en la relación de prueba y consecuencia, de principio y principiado entre dos proposiciones. Y, sin darse cuenta de ello, Leibniz designa la razón con la misma fórmula que Platón. El principio de todo conocimiento es el *principium reddendae rationis* —el «principio de dar razón», esto es, de la prueba. La prueba de una proposición no consiste en otra cosa que en hallar la conexión necesaria entre el sujeto y el predicado de ella. Ahora bien, esta conexión es unas veces manifiesta, como cuando digo A es A; por tanto, en todas las proposiciones idénticas. O bien es preciso obtenerla *per resolutionem terminorum,* es decir, descomponiendo los conceptos del sujeto y predicado en sus ingredientes o «requisita». Para Leibniz, como antes para Platón, y entre medias para Descartes, la racionalidad radica en la capacidad de reducir el compuesto a sus postreros elementos, que Leibniz y Descartes llamaban *simplices* —pero no Platón, tal vez por una más honda y aguda cautela.

Lo «lógico» = racional, por excelencia, es, pues, siempre la operación de inventario que hacemos descomponiendo lo complejo en términos últimos. Por eso Leibniz define formalmente la lógica como la ciencia *de continente et contento*, de la relación entre el continente y el contenido, el compuesto y sus ingredientes. Al llegar a éstos la lógica termina y tiene que reducirse a contemplarlos. Definido el compuesto se encuentra ante los últimos elementos indefinibles.

La idea racional es la idea «distinta» frente a la «confusa». Distinta es la idea que podemos anatomizar en todos sus componentes internos, y, por tanto, penetramos por completo. Al distender los poros de la idea compleja penetra *entre ellos* nuestro intelecto y la hace transparente. Esa transparencia cristalina es el síntoma de lo racional. Pero los poros se hallan entre los elementos o átomos de la idea: *sobre ellos* rebota nuestra intelección y, exentos de intersticios, no los puede a su vez penetrar. Leibniz no tiene otro remedio que aceptar lo que más dolor podía ocasionarle: que la definición o razón descansa a la postre en simple intuición, que la actividad disectriz y analítica termina en quietud intuitiva. El racionalismo quisiera que toda cosa fuese conocida por otra (su «razón»); pero es el caso que las últimas cosas sólo se conocen por sí mismas, por tanto *irracionalmente*, y que de este saber intuitivo e irracional depende, a la postre, el racional. En última instancia, la razón sirve sólo para reducir las cuestiones complejas a otras tan simples que sólo cabe decir al que disputa: abra usted los ojos y vea lo que tiene delante. *Si nihil per se concipitur nihil omnino percipietur*. Si nada es concebido por sí, nada sería percibido o conocido. Ahora bien: la intuición es ilógica, irracional, puesto que excluye la prueba o razón.

El método de *analyse des concepts* que Leibniz instaura no puede, según él mismo advierte, *mener l'analyse jusqu'au bout*. Esto es lo que hace inadmisible el racionalismo para todo espíritu severo y veraz. Siempre acaba por descubrirse en él su carácter utópico, irrealizable, pretencioso y simplista. El método que propone acaba por negarse a sí mismo como todo falso personaje de tragedia, incapaz de llevar su misión, *jusqu'au bout*.

Nuestro conocimiento de lo compuesto depende de nuestro conocimiento de los últimos conceptos en que aquél pueda descomponerse. Ahora bien, ante un último concepto, Leibniz advierte que sólo cabe preguntarse si *es apto*, es decir, si es posible. Cuando un concepto es posible podemos asegurar que su objeto existe. El

cuadrado redondo es un concepto al que no corresponde objeto alguno —porque es imposible. Toda la lógica, toda la racionalidad pende, pues, de la posibilidad de los conceptos.

Y ¿cuándo es posible un concepto? Cuando sus *partes* son compatibles, o lo que es lo mismo, cuando no se contradicen. Pero, en definitiva, esta compatibilidad o no contradicción es determinada por la simple inspección intuitiva y no permite comprobación directa alguna. Además, el mero no contradecirse los diversos ingredientes de un concepto, no asegura, como Leibniz creía, la existencia de su objeto. Se ha hecho notar que la libre combinación heterogénea lleva a productos como la idea de «justicia verde», que no se contradice, pero tampoco posee objeto alguno congruente.

Vemos, pues, que aun sin salir de lo que Leibniz llama *le pays des possibles*, la razón desemboca siempre en lo irracional. Los principios mismos que rigen la marcha de ésta en sus análisis y síntesis, sobre todo el magno principio de toda materia lógica —la identidad— es perfectamente irracional. La razón comienza justamente cuando se usa de él, o mejor dicho, la racionalidad consiste en su uso, pero él mismo está «más allá de la razón», como dice Plotino de la idea de Dios.

Más grave cariz toma el asunto cuando de la región de los posibles vamos a lo que más importa: el mundo real. Leibniz reconoce, en cierto modo, que la realidad es constitutivamente irracional, puesto que de ella sólo caben *vérités de fait*, *connaissance historique* y no *vérités de raison*. Sin embargo, Leibniz busca una vuelta para racionalizarlo. Lo contrario de lo posible es imposible, es decir, absurdo, ilógico, irracional. Mas lo contrario de lo real es posible, por tanto, no es absurdo e irracional—es sólo *moralmente* absurdo.

De esta manera obtiene una calidad semi-racional para el mundo de las realidades. Aquello cuyo contrario es posible, quiere decirse que no es necesario. Por tanto, lo real se caracteriza como contingente. Mas esta contingencia de lo real para un hombre resuelto al racionalismo, será aparente o relativa a nuestro intelecto. La verdad contingente es aquella *quae infinitas involvit rationes, ita tamen ut semper aliquid sit residuum cuius interum reddenda sit ratio, continuata autem analysi prodit series infinita.* Lo contingente encierra un número infinito de razones; su textura es, pues, puramente racional, como la de lo posible. Pero como el número de sus razones ingredientes es infinito, resulta que siempre queda un residuo de que aún habría que dar razón, y continuando así, el análisis conduce a una serie infinita. Ahora bien: el infinito —concepto que nace en la razón—

es irracional. A fuerza de contener lo real razones interiores, resulta irracional, por simple complicación.

Esta paradoja obliga a Leibniz, y en general a todo racionalismo, a distinguir un intelecto finito, que es el nuestro, y un hipotético intelecto infinito, que sitúa en Dios. Lo real, que es infinitamente racional, se convierte, al pasar por nuestra razón limitada en irracional; pero recobra su racionalidad si lo suponemos entendido por la razón infinita de Dios, la *species quaedam aeternitatis* de Spinoza. Pero a esto habríamos de decir que esa misma razón infinita, supuesta por Leibniz para poder afirmar utópicamente la racionalidad del mundo real, es, a su vez, incomprensible para nosotros. La razón infinita es un concepto irracional.

La realidad leibniziana nos ofrece un curioso ejemplo de cómo algo, sólo por ser condensación tupida de razones o claridades, se convierte automáticamente en confusión y se irracionaliza.

Si ahora resumimos esta teoría de la razón —que desde Leibniz no ha podido adelantar un paso— venimos a las siguientes fórmulas:

1.ª La razón, que consiste en un mero análisis o definición, es, en efecto, la máxima intelección, porque descompone el objeto en sus elementos, y, por tanto, nos permite ver su interior, penetrarlo y hacerlo transparente.

2.ª Consecuentemente, la teoría que aspire a plenitud de sí misma, tendrá que ser racional.

3.ª Pero, a la vez, se revela la razón como una mera operación formal de disección, como un simple movimiento de descenso desde el compuesto a sus elementos. Y hay compuestos infinitos —todas las realidades— que son, por tanto, irracionales. Por otra parte, los elementos a que por ventura se llega, son también irracionales. De modo que:

4.ª La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad.

5.ª El carácter esencialmente formal y operatorio de la razón transfiere a ésta de modo inexorable a un método intuitivo, opuesto a ella, pero de que ella vive. Razonar es un puro combinar visiones irrazonables.

Tal es, a mi juicio, el justo papel de la razón. Todo lo que sea más de esto degenera en *racionalismo*.

Lo que el *racionalismo* añade al justo ejercicio de la razón es

un supuesto caprichoso y una peculiar ceguera. La ceguera consiste en no querer ver las irracionalidades que, como hemos advertido, suscita por todos lados el uso puro de la razón misma. El supuesto arbitrario que caracteriza al racionalismo es creer que las cosas —reales o ideales— se comportan como nuestras ideas.

Esta es la gran confusión, la gran frivolidad de todo racionalismo.

Porque hemos visto, en efecto, que para ser racional algo es menester que se deje resolver en un número finito de últimos elementos. Sólo así es posible la definición. Ahora bien, esa condición implica una estructura determinada, la de continente y contenido finito, la de todo y partes asequibles. A esto podemos llamar la *estructura racional.* Pero si buscamos por el universo qué orbes de objetos manifiestan tal estructura hallamos que sólo nuestras ideas la poseen íntegramente. El orbe de nuestras ideas goza de un orden y conexión tal, que podemos reducirlo a un alfabeto —como Leibniz quería— finito de elementos simples. Lo racional por excelencia es, pues, lo ideal, o lo que es lo mismo, lo lógico, lo *cogitabile.* (Así define también Leibniz la lógica como la ciencia de *cogitabile.*)

Pero ya *le pays mathématique* —¿quién lo diría?— no posee íntegramente una estructura racional. No se olvide que en él fue descubierta con estupor la primera irracionalidad. Del número irracional —*a-logon*— viene tal nombre. Irracionales son todos los infinitos, irracional el tiempo y el espacio. Si previamente no me hubiese convencido de la ligereza con que suele hablarse de las cosas antes de pensar en ellas, me habría sorprendido que algunos «amigos de la razón» nos propusiesen como ejemplo de ella, la geometría de Euclides. Porque la verdad obliga a declarar que es la geometría de Euclides una de las más irracionales que existen, mucho más, por ejemplo, que la proyectista. Para no aludir a otros puntos más complicados, haré notar sólo que la reducción del espacio a tres dimensiones es un hecho ejemplarmente bruto, de que no ha podido nadie nunca dar razón.

Al pasar de la matemática a la física la irracionalidad se condensa. Las categorías físicas —sustancia y causa— son casi por completo irracionales. La causa supone siempre otra causa y aparece siempre como miembro de una cadena infinita, en el doble sentido de no acabada y de exigente de ilimitada prosecución. La razón física nos invita a reconocer en todo fenómeno un mero resultado de sus condiciones (la *conditio* o fundamento es la *causa* o cosa esencial), pero como Kant decía «la totalidad de las condiciones (o

causas) no es dada nunca al pensamiento, sino que le es propuesta como una tarea o problema infinito». La razón encuentra así en el fenómeno un fondo irremediablemente irracional, sin transparencia, opaco a su luz analítica. En cuanto a la sustancia, el nombre mismo indica su carácter latente, oculto y subracional. En fin, el carácter individual que presenta toda realidad auténtica califica a ésta, sin más, de trascendente a la razón, apta tan sólo para moverse entre generalidades.

Por todas partes tropezamos con el hecho gigante de que las cosas —números o cuerpos o almas— poseen una estructura, un orden y conexión de sus partes distintos del orden y conexión que tienen nuestras ideas. La identificación de lo uno con lo otro, del *logos* con el ser, formulada en las palabras de Spinoza —*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*—, es la transgresión, la ligereza que el racionalismo añade al recto uso limitado de la razón. Leibniz descubre indeliberadamente su viciosa propensión cuando hacia el fin de sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* dice: *Je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues.* Aquí se hace patente el caprichoso propósito. Arbitrariamente se supone que los estratos de la realidad donde no penetra nuestra mente están hechos del mismo tejido que el breve trozo conocido, no advirtiendo que si éste es conocido se debe a que acaso sea el único cuya estructura coincide con nuestra razón.

En esta frase de Leibniz transparece el secreto recóndito del espíritu racionalista. Este secreto consiste en que, a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional. Kant llegará a declararlo: «No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento». Pensar no es ver, sino legislar, mandar. La resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad, no lleva al fanático racionalista a mudar de actitud. Antes bien, como el cuento popular refiere, espera que el mundo rectifique y, ya que no hoy, se comporte mañana según la razón. De aquí el futurismo, el utopismo, el radicalismo filosófico y político de los dos últimos siglos. Fichte, que no se muerde la lengua, lo dirá con su cinismo romántico de alemán. El papel de la razón no es comprender lo real, formar en la mente

copias de las cosas, sino «crear modelos» según los cuales éstas han de conducirse. Cuando lord Kelvin decía que no podía comprender un proceso natural si no lograba antes fabricar un «modelo», se refería al esquema mecánico que la física racional construye para explicarse los fenómenos. Sin embargo, esta expresión del físico inglés tiene una raíz común con la anterior del metafísico alemán. El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto, incitando a éste para que, en vez de formarse *ideas* de las cosas, construya *ideales* a los que éstas *deben* ajustarse. De esta manera, la realidad se convierte, de meta con la que aspira a coincidir la pura contemplación, en punto de partida y material, cuando no mero pretexto para la acción. Así en Fichte se define formalmente la realidad, el ser, como la estricta contrafigura de la idealidad, de lo que *debe ser*. De donde resulta que se la reduce a simple punto de inserción para nuestras acciones; por tanto, a algo que, de antemano y preconcebidamente, existe sólo para ser negado y transformado según el Ideal. A la postre, el racionalismo descubre su auténtica intención, que consiste, más que en ser teoría, en sublevarse como intervención práctica y transmutar la realidad en el oro imaginario de lo que *debe ser*. El racionalismo es la moderna piedra filosofal.

Precisamente, lo que en el racionalismo hay de anti-teórico, de anti-contemplativo, de anti-racional —no es sino el misticismo de la razón—, me lleva a combatirlo dondequiera que lo sospecho, como una actitud arcaica, impropia de la altitud de destinos a que la mente europea ha llegado. Todos esos untuosos o frenéticos gestos de sacerdote que hace el «idealismo»; todo ese «primado de la razón práctica» y del «debe ser», repugnará al espíritu sediento de contemplación y afanoso de ágil, sutil, aguda teoría.

Revista de Occidente, octubre 1924.

LAS ATLÁNTIDAS

(1924)

LA MODA SUBTERRÁNEA

En vista de que la curiosidad universal gravitaba hacia la tumba de Tutanhamon, se ha hablado una vez más airadamente contra la moda. Confieso no haber entendido nunca muy bien qué género de fulminaciones se presume condensar sobre un acto humano cuando se le declara mero efecto de la moda. ¿Se cree, por ventura, que con ello se le ha extirpado toda realidad y significación, o que, cuando menos, se le ha relegado a la zona de lo arbitrario, donde nada tiene raíces ni íntima lógica? Yo me temo que este desdén a la moda, fundado en considerar superficiales y frívolas sus manifestaciones, revele más bien la superficialidad del desdeñoso. Pues a poco que se medita, aparece la moda como una dimensión permanente de la vida espiritual, que se desenvuelve conforme a leyes ni más ni menos rigorosas que las dominantes sobre los demás fenómenos históricos. Pongamos que consiste la moda en una frívola manera de interesarse por las cosas, falta de constancia y reflexión. No obstante, el hombre meditador, que no se satisface con juicios sumarios, ni cree haber hecho nada importante con mostrar su aprobación o menosprecio de los acontecimientos, se sentirá siempre atraído por el irónico misterio que se oculta en las variaciones de la moda. ¿Por qué se dirige hoy ésta hacia tal objeto determinado y no hacia tal otro? Por ninguna razón, se dirá: precisamente es la arbitrariedad el único régimen de la moda. Pero esto es decir demasiado. Desde Leibniz sabemos, dado que antes se ignorase, que nada acontece sin razón suficiente. Las cosas del mundo son innumerables; si la moda prefiere hoy una de ellas y la destaca de todas las demás, alguna razón habrá. Esta razón será distinta de las que

conocemos y consideramos «serias». Pero el sernos desconocida indica sólo que, tal vez, es más profunda. A la altura en que nos hallamos en el conocimiento del hombre y de la historia no se puede mantener la vana creencia de que las actividades racionales son lo más hondo en nosotros. Por el contrario, todo acto que ejecutamos en virtud de alguna razón es, por lo mismo, superficial, si se compara su mecánica, relativamente simple, con las insondables complicaciones que encierra nuestro organismo. Cuando razonamos, nos parecemos mucho los unos a los otros, lo cual revela que en el razonamiento no intervienen las porciones más profundas e intrincadas de nuestra personalidad. En cambio, lo que aparentemente es caprichoso viene engendrado por las fuerzas más íntimas de nuestra vital economía. El acto de abrir una puerta, que es un acto útil, no se puede ejecutar más que de una manera o, a lo sumo, con ligerísimas variantes; empero, el gesto inútil con que acompañamos la elocución es diferente en cada individuo, y expresa, por lo mismo, con suma delicadeza, su radical peculiaridad. Por esta razón es un error desdeñar los caprichos de la moda; si los analizamos, nos servirán como datos de la más fina calidad para insinuarnos en lo recóndito de una época.

El caso presente no ofrece duda alguna. La movilización de la curiosidad hacia la tumba de Tutanhamon no es obra de un puro azar. Coincide con otros muchos fenómenos de la hora actual, y es acaso uno de los síntomas más auténticos de la sensibilidad que habita hoy los senos del alma europea.

Da pena ver la facilidad con que las gentes se dejan desorientar en la apreciación de las realidades sociales. No se advierte que éstas se presentan bajo una óptica especial, cuyos índices de refracción y reflexión hay que tener en cuenta. Si alguien dijese que lo que hoy preocupa a Europa es la liquidación de los problemas de postguerra, cometería una inexactitud. Claro es que estos problemas preocupan; pero lo característico del momento presente es que Europa acude a resolverlos sin fe, sin entusiasmo, sin esperanza, sin afición. No atiende libremente a esas urgentes cuestiones, no se sume en ellas por espontáneo impulso, sino que le han sido planteadas desde fuera, y, quiera o no, tiene que irlas solventando. Le preocupan, pues, como una enojosa obligación a que es forzoso hacer frente. Por lo mismo, trabaja en esos problemas sin afición, escatimando cuanto puede sus energías, procurando libertar la mayor porción de éstas para que vaquen a temas más de su gusto. De aquí la torpeza y la lentitud con que se arrastra toda esta faena de liquidar las con-

secuencias de la guerra. «Para lo que se tiene gusto, se tiene genio», decía Schlegel. La falta de genialidad que Europa está revelando en la solución de los conflictos políticos y económicos, residuo del bélico suceso, hace patente que sus propensiones y apetitos espontáneos van en otra dirección.

En cambio, sí es característico de la hora actual la atracción que siente el europeo por las épocas humanas más remotas o las civilizaciones más distantes. No sólo interesa Tutanhamon y la egiptología; no sólo se excava en el valle del Nilo. Hace poco notificaban los periódicos que se han descubierto en Laponia los restos subterráneos de una antiquísima civilización. En Mesopotamia trabajan los azadones con fervor superlativo. La prehistoria horada por todas partes el planeta, y se siguen sus exploraciones con mucha más ilusión que los debates en la Sociedad de Naciones.

En los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte histórico. El aumento del área tradicional en que se movía la historia se ha producido casi a la par en cuatro dimensiones distintas, que han tallado otras tantas facetas de sensibilidad en el espíritu europeo: una es la antedicha prehistoria; otra, la penetración en las civilizaciones del Extremo Oriente; otra, la etnografía de los pueblos salvajes; otra, en fin, el descubrimiento de las Atlántidas.

Las Atlántidas son las culturas sumergidas o evaporadas. Ellas representan el fenómeno más sorprendente de la historia. Hace un siglo, nadie hubiese aceptado seriamente la posibilidad de que pueblos un tiempo poderosos, creadores de culturas completas, causantes de grandes acciones y reacciones históricas, hubiesen llegado a borrarse de la memoria humana, a desvanecerse como fantasmas y vagos espectros. Se creía que, con más o menos detalles, era completamente conocido el elenco de las civilizaciones humanas. Sin embargo, el descubrimiento de los pueblos prebabilónicos, sumeros y acadienses abrió un portillo a las más extrañas posibilidades. Poco después reaparecía la cultura del Asia Menor; más tarde, la cretense, que es un eslabón esencial de toda la historia antigua. Cuando el revelador de esta última, el banquero Schliemann, se embarcó para Troya, los filólogos europeos sonreían escépticamente, como si se tratase de una aventura demencial. Querer ir a Troya significaba lo mismo que querer, despierto, irse a vivir al ensueño que se ha tenido en la noche. Troya era una ciudad imaginaria, inventada por los homéridas. El viaje hacia ella sólo podía hacerse a lomo de Pegaso o en nao de argonauta. Pero he aquí que

de la tierra, bajo las piquetas de Schliemann, emergen no una Troya, sino varias superpuestas; algunas, miles de años más viejas que la de Homero. La ciudad quimérica, cimentada sobre los hexámetros rapsódicos, se concreta en evidentes sillares, en columnas rotas, en esculturas, en ánforas. En Mykene, en Tyrinto, bajo la tierra helénica, aparecen ciudades análogas a esas Troyas sumergidas; se trataba no de una ciudad, sino de toda una civilización, que se había extendido por todo el Oeste mediterráneo, e influyó profundamente en el extremo occidental. Era la cultura egea o cretense, nexo vital entre el Asia y el Egipto, de un lado, y la posterior historia eurafricana de otro.

Tales resultados han convertido la excavación en un acto mágico. Es una nueva e inesperada forma de agricultura. Se cava para recoger cosechas sembradas hace miles de años. Troya ha sido el espléndido tubérculo, la gigantesca trufa histórica, que nos ha abierto el apetito. El arte de excavar es hoy uno de los más estimados en Europa. Con el frenético entusiasmo que ha sido siempre la virtud suma y el mayor vicio de los europeos, se dedican a escarbar por todas partes. Si se nos deja, haremos del mundo un agujero.

LA CULTURA TARTESIA

Se comprende que de todas las ampliaciones experimentadas por nuestro horizonte es ésta, producida en la dimensión de profundidad, la más inquietante y sugestiva. En ella todo es posible. Por eso hay arqueólogos y etnógrafos que se dedican a buscar la Atlántida, no en el sentido genérico a que antes me refiero, sino en el más concreto e individual: la Atlántida de que hablaron Platón y Teopompo como de una deleitable quimera.

Schulten, el excavador de Numancia, acaba de publicar un libro, titulado *Tartessos: contribución a la historia más antigua de Occidente.* Por un error inveterado se daba el nombre de Tartessos a Cádiz (Gades), ciudad fundada por los fenicios. Schulten rectifica esta equivocación y prueba la existencia de una magnífica ciudad, mucho más antigua que Gades, a orillas del Guadalquivir, capital de un vasto reino y centro de una admirable cultura multimilenaria. En su opinión, este pueblo es la auténtica Atlántida. Existe, efectivamente, una rara coincidencia entre la descripción platónica y estas islas tartesias que forma en su desembocadura el río bético.

Schulten ha encontrado en un poema geográfico muy conocido, la *Ora maritima*, o Itinerario de las costas peninsulares de Avieno, compuesto en el siglo I de Jesucristo, grandes porciones de otro libro de viajes mucho más antiguo. Se trata de un periplo ejecutado por un marsellés del siglo VI antes de Jesucristo. El viajero masaliota ha visitado Tartessos momentos antes de su destrucción por los cartagineses. Con abundancia de detalles describe este Baedeker antiquísimo toda la costa que corre desde su patria, Marsella, por el Levante español, y salvando el estrecho de Hércules (Gibraltar), sesga el Atlántico y sube por Portugal hasta Lisboa. Nombra las ciudades ribereñas donde su nave reposa y describe las rutas interiores.

Si se suman a este torso los miembros dispersos de noticias que sobre Tartessos asoman en la Biblia, en documentos asirios, en Hesiodo, Estrabón, etc., llega a obtenerse una figura bastante completa de la civilización tartesia, la más vieja de Occidente.

Su territorio se extiende desde Cintra, en Portugal, hasta Alicante; se asemeja, pues, con sugestiva aproximación al territorio que hoy llamamos reino de Andalucía. Esta coincidencia llega a ser inquietante cuando se advierte que ya entonces la llanura sevillana y cordobesa gozaba larga fama por sus toros, por la agilidad y buena gracia de sus habitantes, que eran, en cambio, los menos belicosos de España. En efecto, el lucido reino, ya entonces legendario por sus riquezas, sobre todo metálicas, se entrega con deplorable facilidad a todo invasor, al menos desde que existen noticias fehacientes sobre él. En el siglo IX lo descubren los fenicios, y sin grandes esfuerzos lo supeditan, fundando cerca de la capital la factoría de Gades. En el siglo VII lo redescubren los focenses, finos, delicados viajeros de Grecia, que se imponen por hábil persuasión. Schulten empareja este descubrimiento de Tartessos con el de América: ambos duplicaron el universo conocido. Hasta el crucero focense, el «mundo», para los mediterráneos, se reduce al seno oriental. Al salvar el estrecho los focenses agregan al mar incluso otro mar indefinido y misterioso, del que, sin embargo, llegan a conocer la costa europea hasta Bretaña e Irlanda. En Tartessos encuentran un rey suave y pacífico, enormemente rico, a quienes ellos llaman *Argantonios*, es decir, el hombre de la plata, el argentino. Sus súbditos son los más cultos entre los iberos; usan de la escritura y poseen de tiempos remotos anales en prosa, poemas y leyes en forma métrica que, según ellos, datan de seis mil años. Un siglo después los cartagineses se apoderan de la capital mediante un cerco, ilustre por ser la primera vez que se emplea contra las murallas el ariete. Schulten no deduce,

a mi juicio, todas las sospechas que ese dato sobre la antigüedad de las leyes tartesias, unido a la falta de arrestos belicosos, puede arrojar. Un pueblo que tiene leyes de seis mil años, y aunque fueran de tres mil, es inexorablemente un pueblo en decadencia. El hecho de que, según Estrabón, los indígenas tuviesen conciencia de la vetustez de su legislación, significa simplemente que se sentían viejos, en fatiga histórica, decadentes. Ello es que cuanto se sabe de su cultura emana una blandura romántica tan femenina, que sólo puede darse en un pueblo arribado al extremo otoño. Resuena en el periplo masaliota toda la delicia que el viajero siente al posar en la urbe milenaria, «cuyos altos muros se reflejan en las aguas del río». Se presume que halla una vida muelle, pulida, deleitosa, propia de una raza que ha llegado a esos refinamientos de última hora y se ha instalado en una de esas posturas vitales perfectas, redondeadas, de insuperable comodidad. Diríase que ha fondeado en la Sevilla de nuestros días o entra en la Roma del Bajo Imperio, «que ve llegar los grandes bárbaros blancos» sin perturbar su languidez. La costa está llena de templos románticos, dedicados a divinidades hembras de nombres sentimentales. En la desembocadura del río se adora a una Venus, a una diosa celeste que es un lucero, la «Lux divina», de donde deriva el nombre actual del sitio, Sanlúcar. Poco más allá, en la isleta de San Sebastián, hay otro templo a la diosa marina, que Avieno llama Venus Marina, y el viejo periplo por él traducido debió llamar Afrodites Euploia, algo así como Nuestra Señora de la Buena Mar. Junto a Málaga hay una «Isla Noctiluca», donde debió existir un centro de culto a la Luna, nocturna luciente. Añádase a esto que los tartesios respetaban sobremanera a los ancianos y eran, por tanto, un pueblo de viejos, síntoma característico de las civilizaciones en que no hay ya nada que hacer. Con todo esto, no es extraño que Tito Livio pueda decir: *Omnium Hispanorum maxime imbelles habentur Turdetani*—los turdetanos (tartesios) son los menos guerreros entre los españoles. La fácil invasión de los árabes, catorce siglos después, obliga a meditar sobre esta persistencia extraña del pacifismo turdetano.

Y, sin embargo, en un estrato de tradición más antiguo que la época focence, se entrevé que los griegos tuvieron de la civilización atlántida una idea muy distinta. Es curioso advertir que las últimas hazañas de Hércules —los toros de Gerión, las manzanas de las Hespérides y la sumisión del can Cerbero— fueron localizadas en el país tartesio, donde, a la par, se fijan las dos columnas herácleas. Gerión, rey de Tartessos, es un gigante bravo, con tres cuerpos

—alusión probable a las tres islas que entonces formaban el delta del Guadalquivir—. En su reino se sitúa el Averno, o Erebo, y en efecto, el periplo masaliota nombra una laguna en Huelva que se llama «palus Erebi» —probablemente nuestro Palos de Moguer—. El que hoy llamamos Río Tinto por la oscuridad de sus aguas, ennegrecidas al filtrarse en los filones de las minas famosas, fue la terrible ribera infernal para las gentes imaginativas de Jonia y de Ática.

No podría yo determinar el valor de la obra de Schulten, ni es ello tampoco urgente para la intención que me ha movido a comentarla. Me interesa sobre todo, como síntoma de la actual sensibilidad europea, que mientras en la superficie parece muy preocupada por la liquidación de la guerra, en su fondo secreto se dispone a aparejar hacia Atlántidas, a huir del presente y refugiarse no se sabe bien donde—en lejanías, en profundidades, en ausencias. Vivimos una hora muy característica de transición espiritual, y aún son pocos los que han llegado a tierra nueva y estadiza. Los demás viven en fuga sentimental, dispuestos a ausentarse de lo que constituye la forma ya caduca, pero aún vigente, de la existencia europea.

EL HORIZONTE HISTÓRICO

La historia es una de las ciencias que en los últimos años han sufrido más hondas variaciones. El horizonte histórico de Europa se ha ampliado súbitamente y en proporciones gigantescas. Yo considero que este hecho es de una importancia incalculable, y errará en sus previsiones sobre el futuro de los pueblos occidentales todo el que no acierte a atribuirle su debido rango. Pocas peripecias más graves pueden acontecer en el seno de una civilización que una mudanza de su horizonte. Esta línea lejana, y en apariencia inerte, que circunscribe la existencia del hombre, es uno de los máximos agentes del proceso histórico. Por eso conviene formarse de él una idea más exacta, y en vez de interpretarlo como algo exánime y externo a la vida, ver en él un órgano vivo que colabora activamente en los destinos del hombre.

Cuando el historiador quiere penetrar en la intimidad de alguna vieja civilización, cuando intenta verdaderamente comprenderla, se ve forzado a hacerse tres o cuatro preguntas previas, siempre las mismas. Como para orientarnos en el espacio tenemos ante todo que fijar los cuatro puntos cardinales, esas tres o cuatro cuestiones, una

vez resueltas, permiten determinar la polarización de aquella vida antigua. Pues bien: la primera de esas preguntas se refiere al horizonte: ¿Qué horizonte planetario existe para los hombres de esa civilización? ¿Qué porción del mundo les era conocida; de qué otros pueblos sabían? A primera vista, es ésta la cuestión más externa y superflua que cabe plantearse. Parecería natural que para entender el espíritu de un pueblo bastase con averiguar lo que él mismo y su tierra fueron. ¿A qué viene tomar ese rodeo y filtrarse en el alma de una raza partiendo de lo más periférico de ella, de sus ideas sobre lo extraño y distante?

La vida es siempre ecuménica, universal. Cada gesto que hacemos, cada movimiento de nuestra persona, va hacia el universo, y nace ya conformado por la idea que de él tengamos. El poderoso impulso con que el buitre enjaulado hace su magnífico despliegue de alas no corresponde a la angostura de su prisión, sino que nace inspirado por la idea vulturina del mundo —una idea amplísima, vasta, de enormes espacios libres. Hecho a volar sobre continentes, no sabe reprimir su ímpetu, y las fuertes plumas remeras se le despeinan una y otra vez, heridas por los barrotes confinantes. Siempre acontece así: en la formación de nuestras ideas más elementales, de nuestras acciones, empresas, usos, ha intervenido como un factor primario la fisonomía que al universo atribuíamos. El equilibrio casi imperturbable que caracteriza a la historia egipcia y que da forma a sus instituciones, creencias, costumbres, es incomprensible si no se advierte que el horizonte del pueblo egipcio era muy reducido y de configuración tal que pudo prácticamente creerse solo en el mundo. Se debiera haber observado que la profunda inquietud de las instituciones sucede siempre a épocas muy viajeras; la ampliación del círculo vital, el hallazgo de otros pueblos fuertes, distintos del propio, obran como un fermento en la sociedad que hasta entonces había permanecido encerrada dentro de sí misma. Como dice el adagio alemán, «cuando se hace un largo viaje, se trae algo que contar». El retorno de los cruzados suscita en la Europa del siglo XIII una transformación tan honda que acaso sea la mayor de toda su historia. La convivencia de los feudales emigrantes con los pueblos de Oriente quiebra la ingenuidad del horizonte medieval, perfora en él inquietadoras brechas hacia un trasmundo exótico y deja para siempre instalado en las razas germanolatinas un fecundo desequilibrio. Los judíos son, dondequiera, un ingrediente de desasosiego —a mi juicio, benéfico—, porque han rodado mucho por el planeta, se sienten más cosmopolitas que ningún otro pueblo, y la

circunferencia de su horizonte no coincide nunca con la del país donde se hospedan, siempre más reducida. Cuando dos hombres entran en relación, perciben al punto, más o menos claramente, la diferencia o igualdad de sus radios cósmicos. La distinción que suele hacerse entre el «espíritu provinciano» y el «espíritu de capitalidad» se reduce a una cuestión de dimensiones horizontales.

La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido. Si creyésemos que los buitres han nacido para vivir en jaulas, su gesto de hercúleos voladores nos parecería superlativo, frenético, absurdo. Y es que, naturalmente, para entender un diálogo hay que interpretar en reciprocidad los dos monólogos que lo componen. El ala del buitre responde al libre espacio de los cielos, como la pinza de la hormiga a la cintura del grano cereal. A toda hora cometemos injusticias con nuestros prójimos juzgando mal sus actos, por olvidar que acaso se dirigen a elementos de su contorno que no existen en el nuestro. Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta. Ese paisaje coincide unas veces más, otras menos, con el nuestro. La suposición de que existe un medio vital único, donde se hallan inmersos todos los sujetos vivientes, es caprichosa e infecunda. En cambio, la nueva biología reconoce que para estudiar un animal es preciso reconstruir antes su paisaje, definir qué elementos del mundo existen vitalmente para él; en suma, hacer el inventario de los objetos que percibe (1). Cada especie tiene su escenario natural, dentro del cual cada individuo, o grupo de individuos, se recorta un escenario más reducido. Así el paisaje humano es el resultado de una selección entre las infinitas realidades del universo, y comprende sólo una pequeña parte de éstas. Pero ningún hombre ha *vivido* íntegro el paisaje de la especie. Cada pueblo, cada época, operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos «humanos», y dentro de cada época y cada pueblo, el individuo ejecuta una última disminución. Sería preciso yuxtaponer lo que cada uno de nosotros ve del mundo a lo que ven, han visto y verán los demás individuos para obtener el escenario total de

(1) Véase el libro de J. von Uexküll: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, 1922.

nuestra especie. Por eso decía genialmente Goethe que «sólo todos los hombres viven lo humano».

Evitemos, pues, el suplantar con «nuestro mundo» el de los demás. Otra cosa lleva irremediablemente a la incomprensión del prójimo. Un caso muy frecuente de ésta es, por ejemplo, nuestro erróneo juicio sobre el hombre enamorado. Como no solemos encontrar en la mujer que nos es indiferente las gracias y virtudes justificantes del ademán apasionado que sorprendemos en su amador, nos parece haber caído éste en frenesí. Decimos que el amor es ciego y creador de fantasmagorías. La teoría stendhaliana del amor —radicalmente falsa— supone que se trata de una faena de «cristalización» en que ilusoriamente depositamos sobre la persona querida cuantas perfecciones hemos imaginado. Esta opinión es típica del siglo XIX, que ha tendido en todos los órdenes y problemas a explicar los fenómenos normales como formas incipientes de lo patológico. Así, para Taine, viene a ser la percepción sana un caso de alucinación colectiva, como para Lombroso era el genio una cierta demencia. Esta predilección por lo patológico emana simplemente del pesimismo preconcebido, de la acritud y omnímodo resentimiento que actuaban en los senos del alma europea durante la pasada centuria.

¿Quién es el juez de la salud? —se preguntaba Aristóteles. ¿Por qué se ha de considerar como decisivo el punto de vista del indiferente y no el del enamorado? Tal vez la visión amorosa es más aguda que la del tibio. Tal vez hay en todo objeto calidades y valores que sólo se revelan a una mirada entusiasta. «Hay que quitar la venda al Amor y devolverle el disfrute de sus ojos» —decía Pascal, oponiéndose a la opinión vulgar. Según esto, el amor sería zahorí, sutil descubridor de tesoros recatados. No es cosa de que ahora, a la ligera, desarrollemos este asunto de tan alta sugestión, sobre el cual circulan las ideas más toscas. Sólo diré que, a mi juicio, si se analiza el fenómeno de este sublime sentimiento, se encuentra pronto que el amor no ve, pero no porque sea ciego, sino porque su función no es mirar. El amor no es pupila, sino, más bien, luz, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa. Merced a ella queda el objeto favorecido con inusitada iluminación y ostenta sus cualidades con toda plenitud. Podrá, pues, darse el caso de que el enamorado cree ver lo que en rigor no ve, como a veces nos pasa en la visión material de las cosas, sin que por eso nos declaremos ciegos habituales. Pero lo normal es que el hombre amador de un ser o de un objeto tenga de ellos una visión más exacta que el indiferente. No; el amor ni miente, ni ciega, ni alucina:

lo que hace es situar lo amado bajo una luz tan favorable que sus gracias más recónditas se hacen patentes. Cuando voy con un extranjero por la tierra castellana, nuestras impresiones divergen, pero no porque yo atribuya a mi gleba nativa gracias ficticias que en realidad no posee, sino porque mi mirada fervorosa sorprende en la campiña recatados encantos, que el forastero indiferente no acierta a descubrir. El amor es, por lo pronto, un grado superior de atención. Fuera, pues, más agudo y más sabio envidiar al hombre apasionado que tacharle de iluso. Su paisaje es tan real como el nuestro, sólo que es mejor.

Esta doctrina del paisaje vital es, en mi entender, decisiva para la historia, que, a la postre, no consiste sino en una hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas. Pues bien; el horizonte es un elemento de ese paisaje, y representa el dato de su amplitud y variedad.

Cuando la vida que queremos entender nos es muy distante y enigmática, el método más seguro de insinuarnos en ella será comenzar por su periferia y fijar su horizonte. Cuando, por el contrario, la vida de que se trata nos es próxima y afín, podemos desde luego inclinarnos sobre cualquiera de sus actos —ideas, gestos, usos— y ver en ellos preformada la forma de su horizonte, como en la curvatura de la espiga adivinamos el sesgo de los vientos reinantes. Este es nuestro caso frente a norte y sudamericanos. Se puede partir de su modo de moverse, de la inflexión de su lenguaje, de sus escritos e instituciones, para reconstruir fácilmente el horizonte que se ajusta al corazón del hombre porteño o «yankee». El tema sería atractivo porque en los grandes pueblos americanos —Estados Unidos y Argentina— el horizonte vital ofrece ciertas peculiaridades que hasta ahora no se habían dado en la historia.

Hay, en efecto, pueblos que nacen y se van formando en una relativa soledad. El mundo es su mundo, el pequeño círculo donde su existencia germina, dentro del cual son ellos el único pueblo; por lo menos, el único que cuenta. Esto aconteció con Egipto y China. El chino y el egipcio, en la época de su génesis, se creen la humanidad. En torno suyo hallan sólo algunas tribus bárbaras, sin poder ni prestigio, que contribuyen únicamente a subrayar la singularidad de su gran nación. Por esto, toda la civilización egipcia y china parten en sus principios básicos de suponer que es cada uno de ellos el pueblo central. Sólo así se explica, por ejemplo, la idea eje del Celeste Imperio: que el emperador es padre de los hombres y que de su conducta depende no sólo la felicidad de su nación, sino

el recto curso de los astros. El horizonte chino es cósmico, incluye todo el universo para ellos y tiene en la figura del emperador su centro dinámico. (Recuérdese, de paso, que los chinos distinguen cinco puntos cardinales, por añadir un quinto, que es el centro.)

Pero hay otros pueblos que nacen en épocas y lugares de mucho tránsito. Antes de que se hayan formado saben de otras razas y de otros poderosos Estados. Tales pueblos comienzan desde luego con un vasto horizonte donde ellos se localizan excéntricamente. Este fue el caso de Roma. Etruscos, cretenses, fenicios, griegos, cartagineses, surcan el mar nativo, labrando con el arado de sus quillas un ámbito enorme que va de Siria al Atlántico. Roma se encuentra todo un mundo ya hecho sin ella, y no pudo nunca sentirse el centro de él. Al contrario, toda su alma se mantiene, tensa como un arco, bajo la inspiración de este propósito: conquistar ese mundo preexistente, anterior a ella. De aquí su conservatismo. Su horizonte está ya prefijado por el pretérito. La causa de la muerte de César fue la incomprensión, por parte del tradicionalismo romano, de la formidable ampliación de horizonte que la conquista de Galia significaba. El Estado romano no quería tierras nuevas. El viejo horizonte aprendido en la mocedad latina, cuando era Roma una aldea de cuatro barrios —*Roma quadrata*—, se había anquilosado, y dilatarlo equivalía a romperlo.

Los Estados Unidos o la Argentina pertenecen a esta clase de pueblos, nacidos excéntricamente, cuando un vasto mundo, un universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes americanos advierte pronto que en ellos se oculta una germinal tendencia a sentirse centro. Esto es algo muy específico del alma americana. La doctrina de Monroe, que en apariencia se limita a dividir en dos mundos *el* mundo, significa, vitalmente proyectada hacia el mañana, un primer conato de desplazar el centro del universo desde Europa hacia América. ¿Cómo es posible en América esta corrección *a posteriori* del horizonte primitivo? ¿Cómo los grandes pueblos americanos, nacidos bajo condiciones en cierto sentido parejas a Roma, no se sienten en el fondo de sí mismos y allende las devociones o entusiasmos por otros pueblos más viejos, no se sienten, digo, excéntricos? La razón me parece clara. El espíritu romano, como toda la Edad Antigua, gravita hacia el pretérito. El europeo, en cambio, es, tal vez, la primera manifestación histórica de futurismo colectivo. La Edad Moderna, entre cosas menos valiosas, ha conseguido gloriosamente desviar la gravitación en sentido del porvenir. Todo el entusiasmo de chinos, griegos, latinos, por

el pasado —la Edad de Oro, la Edad ejemplar era localizada en el comienzo de los tiempos— se convierte dentro del europeo moderno en fervor hacia el futuro. Lo bueno, lo mejor, no está para nosotros en el ayer, sino en el mañana. Ahora bien; el europeo tiene pasado, lo lleva en sí, acaso lo arrastra. Su futurismo es más bien un deseo de ser futurista. Esta dualidad, este no poder desasirse del ayer y pretender, sin embargo, encajar en él la utopía del mañana, ha hecho de Europa el territorio revolucionario por excelencia. Ni en Asia ni en América ha habido propiamente revoluciones. Por el contrario, el americano es el europeo moderno que renace en plena modernidad, exento del pasado. De aquí esa resuelta gravitación hacia el porvenir que observamos en todo americano «pura sangre».

Esta inversión de la dinámica vital en el orden del tiempo complica la estructura del horizonte «yankee» o argentino. Porque resulta que el universo actual no es para ellos el definitivo; antes bien, el hecho de ser actual y, por tanto, precipitado del ayer, lo descalifica, lo condena a desaparecer y a ser sustituído por otro universo futuro, del cual América será el centro.

ETNOLOGIA

Uno de los fenómenos en que más sutilmente se reflejan las mudanzas de sensibilidad histórica es el cambio de colocación, dentro de la perspectiva intelectual, de ciertas disciplinas. En el siglo XIX, por ejemplo, se hallaba instalada en el centro de las ciencias históricas la filología clásica. Gramática, literatura, historia de griegos y romanos constituían las disciplinas reguladoras para toda investigación histórica. Ellas imponían sus métodos y puntos de vista, sus problemas y corolarios, dondequiera que surgía alguna cuestión de humanidad pretérita. La vieja idea de que griegos y romanos eran los pueblos «clásicos», corroborada por el hecho de que nuestra civilización ha recibido de ellos profundas influencias, dio origen a este pernicioso favoritismo.

Pues bien: hoy las cosas han cambiado. La filología clásica parece haber caído en súbita esterilidad, al tiempo que en su derredor surgen nuevos problemas gigantescos, de dimensiones vastísimas, ante los cuales el helenista y el latinista nada o muy poco tienen que decir. Ha producido esto un rápido desplazamiento de la filología clásica hacia un plano más modesto de la atención científica.

En su lugar, jóvenes disciplinas avanzan y atraen la curiosidad de los mejores. Así la prehistoria y la etnología.

Estas dos ciencias de última hornada, aun en su iniciación, han dilatado incalculablemente la línea del horizonte histórico en las dos dimensiones de espacio y tiempo. Si antes la historia era casi exclusivamente la historia del Mediterráneo, hoy se extiende horizontalmente a todo el planeta. Parejamente, en la dimensión vertical, las excavaciones y el estudio etnológico de residuos culturales en los pueblos primitivos han agrandado cronológicamente el ámbito histórico. ¡Qué son los seis mil años de la historia tradicional, comparados con las vastas lontananzas de la prehistoria!

El progreso de la etnología ha ocasionado, además, una transmutación radical en nuestra idea de la cultura. Mientras teníamos del cosmos histórico una visión provincial, mediterránea y europea, cultura quería decir una cierta manera ejemplar de comportarse. No había más que una cultura, la nuestra, del presente. La Edad Media, Grecia, Roma, Egipto, eran sólo etapas al través de las cuales se había llegado a la actual perfección. Cualquier otro sistema de formas religiosas, intelectuales, políticas, era automáticamente desvalorado como inculto. Habíamos, pues, hecho de la cultura un concepto estimativo y una norma.

Pero el etnólogo, obligado a penetrar en el secreto de pueblos completamente dispares de los europeos y mediterráneos, ha tenido que intimar con sus modos de pensar y sentir. Poco a poco fue advirtiendo que aquellos usos «bárbaros» y aun «salvajes», aquellas ideas grotescas o absurdas, tenían un profundo sentido, una exquisita cohesión. Eran, a la postre, una manera de responder al cosmos circundante muy distinta de la nuestra, pero no menos respetable. Eran, en suma, otras culturas.

Gracias a la etnología, el singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente. Hoy la noción de cultura deriva hacia la biología y se convierte en el término colectivo con que denominamos las funciones superiores de la vida humana en sus diferencias típicas. Hay una cultura china y una cultura malaya y una cultura hotentote, como hay una cultura europea. La única superioridad definitiva de ésta habrá de ser reconocer esa esencial paridad antes de discutir cuál de ellas es la superior. El hotentote, en cambio, cree que no hay más cultura que la hotentote.

LOS «ÁMBITOS CULTURALES»

Conviene, sin embargo, mostrar con alguna mayor precisión cuál ha sido la ruta por la cual se ha llegado a esa ampliación del punto de vista.

Hasta fines del siglo pasado la etnología emplea métodos que arrastran un error inicial. Sólo pueden atacar hechos aislados. Toman un utensilio, o una costumbre, o una institución, y, desintegrándolo de las demás manifestaciones vitales de un pueblo, lo someten a su química particular. De esta manera no se llegará nunca a descubrir una ley etnológica. Porque el hecho etnológico es un fenómeno biológico que sólo existe y posee sentido en la unidad de un organismo. La vida no se puede atomizar. El «á-tomo» vital es precisamente el in-dividuo. Ambos términos encierran una sabia amonestación para que no dividamos lo indivisible. El hecho de que el cuerpo físico tolere su división en unidades independientes —los átomos— demuestra simplemente que el cuerpo físico no es un individuo; pero no asegura que acontezca lo mismo con el cuerpo vivo. El siglo XIX, obsesionado por la física, quiso llevar el atomismo a toda la realidad; por esta razón ha fracasado tan gravemente en cuanto se refiere a la vida, así en biología animal como en biología histórica.

Para no hablar sino de esta última, es de advertir que hoy se halla bajo la impresión de un amplio fracaso, el cual sería triste si en ciencia una desilusión no implicase una nueva ilusión, ya que el reconocimiento de un error es la posesión de una nueva verdad. La ciencia histórica se da ahora cuenta de que tiene que volver a empezar. Había dejado a su espalda, sin resolver, una cuestión previa, a saber: ¿cuál es el objeto histórico? Porque un uso o una creencia religiosa, una fórmula jurídica o un modo de edificar no son propiamente objetos históricos, como no lo son el asesinato de César o la partida de las carabelas colombianas. Todas esas cosas son sólo trozos, fragmentos de un objeto histórico. Según se presentan, en su estado fragmentario, carecen de realidad histórica, y es inútil buscar en ellos su ley, como sería inútil buscar el sentido de una palabra suelta en un lenguaje desconocido. Cada vocablo es un pedazo del gran organismo expresivo del lenguaje, que no se ha formado sumando a una palabra otra, sino al revés, por la prolificación de un núcleo complejo, es decir, de un lenguaje ya completo. En lo viviente

es el todo antes que las partes, y éstas sólo viven mientras se hallan juntas en el todo. El rabo de la lagartija ha sido la gran broma de la Naturaleza para desorientar a los biólogos. Fenómenos secundarios de pseudovitalidad fueron interpretados como prototipos de vida primaria. (El caso extremo fue el «darwinismo», haciendo de la adaptación, que es tan evidentemente una función secundaria, la función vital por excelencia.)

Entra hoy la ciencia histórica en una época de más rigoroso positivismo, y no se permite decretar *a priori* la independencia o individualidad de los hechos y datos que el azar de la observación arroja ante nosotros, sino que, siguiendo dócilmente su estructura, espera que ellos mismos revelen su fisonomía completa y la línea donde terminan o donde se articulan en otros. Así, puede ocurrir que un uso económico tenga su raíz en una creencia mágica, y sea, por tanto, inseparable, indivisible de ésta.

No hay duda: la pregunta mayor que hoy puede hacerse la historia suena así: ¿cuál es el verdadero «individuo» histórico?

Supóngase que tenemos delante una serie de mapas mudos de África. Tomamos dos de ellos, y en uno marcamos, con una mancha de color, todos los lugares donde sabemos que se conserva el grano en silos o cavidades subterráneas; en el otro, los lugares donde el granero es hórreo o palafito. En otros dos indicamos los puntos donde el lecho se halla sobre la tierra, o, por el contrario, elevado sobre estacas o pies de madera. En otros, los sitios donde las familias se rigen por herencia materna o paterna, y así sucesivamente cuanto se refiere a la vida material o moral de los pueblos africanos. Al terminar nuestro trabajo nos encontramos con un resultado sorprendente. Los puntos que hemos marcado no se hallan repartidos al azar, sino que, por ejemplo, los lugares donde se usa el silo forman una zona compacta y los de hórreo otra. Pero más todavía: los puntos donde la herencia es maternal no sólo forman también una región cerrada, sino que esta región coincide exactamente con la de los silos. De esta manera descubrimos que en cada región existe un repertorio íntegro de formas culturales —desde el utensilio hasta la religión—, que es exclusivo de ella. Esto indica que cada producto humano —material o moral— tiene una misteriosa afinidad con todo un sistema de ellos, y que sólo aparece normalmente junto con los demás, como la trompa del elefante no aparece en zoología sino complicada con los demás órganos del paquidermo.

Véase cómo la necesidad puramente técnica de fijar en mapas topográficos las manifestaciones de los pueblos africanos llevó a

Frobenius, como de la mano, a descubrir que cada hecho etnológico es inseparable de un complejo de ellos, de lo que cabe llamar una cultura. Arrancarlo del cuerpo íntegro de ésta es anular su sentido y hacerlo inexplicable. Ahora se comprende por qué los métodos anteriores no conducían nunca a soluciones convincentes. Que en el centro africano aparezca un escudo de igual forma que los australianos puede obedecer a tantos azares, que el entendimiento se perdería intentando abarcarlos todos. Pero que en la Nigeria, en tierra de los Yórubas, se encuentren juntos una edificación, una religión, un sistema burocrático, un modo de atar la cuerda al arco y una técnica para fabricar las cuentas de vidrio —idénticos a los que un tiempo tuvieron los etruscos y, en general, las costas del Mediterráneo— no puede atribuirse al azar. Si en lugar de un dato único de coincidencia tomamos complejos culturales y, mejor aún, culturas íntegras, lo fortuito queda eliminado. Una cultura entera no se transmite de pueblo a pueblo. Nace en una región y se extiende por expansión de la raza que la creó. En el ejemplo citado se trata evidentemente de una cultura colonial, que unos dieciséis siglos antes de Jesucristo es trasplantada, por vía marítima, del Mediterráneo al golfo de Guinea.

Este es el principio de los «ámbitos o círculos culturales» *(Kulturkreise)*, que Frobenius introdujo en la etnología hace veinticinco años y tan fecundas cosechas ha producido.

Según él cada elemento etnográfico deja de ser un objeto histórico independiente y se convierte en mero atributo o síntoma de una cultura, lo mismo que el color y el sabor, la forma y el peso no son cosas por sí, sino meros ingredientes o cualidades de una cosa. El objeto, el individuo histórico, sería, pues, la cultura. Usos, trebejos, formas jurídicas, nociones religiosas son articulaciones de esa cultura. Cada uno de ellos supone a los otros, como un miembro animal el resto de la estructura específica. Las culturas aparecen así como organismos, esto es, como unidades suficientes.

* * *

En el prólogo a la traducción de *La decadencia de Occidente*, la famosa obra de Spengler, he afirmado que las ideas de este autor, casi sin excepción, preexistían en el ambiente, aunque él haya sabido darles una expresión original, prominente y hasta un poco frenética. He aquí una prueba de aquella afirmación. El pensamiento capital del libro es considerar que las culturas son organismos independien-

tes, y, a la par, los verdaderos sujetos históricos. Pues bien: antes de 1900 había formulado Frobenius pareja doctrina. En 1914, cuando aún desconocía yo la labor de este último, insinuaba una opinión parecida en las *Meditaciones del Quijote*. Sin embargo, ciertos puntos esenciales me separan radicalmente de ambos pensadores, como luego he de insinuar. Precisamente aquellos que les conducen hasta un relativismo extemporáneo.

Según su opinión, las culturas, no los hombres, no las razas o pueblos, serían los protagonistas históricos. Los pueblos quedan como meros portadores de ellas, como los vientos del polen vegetal. Un mismo individuo humano sería históricamente distinto si en vez de nacer en el ámbito de una cultura, naciera en el de otra. El ser humano representa el mismo papel que el instrumento de música, donde pueden tañerse las más diversas melodías. Cada cultura sería eso: una melodía con su ritmo y su línea sonora inconfundible. Fue un error de Bastian suponer que hay «ideas elementales» comunes a todos los hombres. No; las culturas se diferencian muy principalmente en lo más elemental, en las nociones primigenias. Por ejemplo, el espacio.

Cuenta Frobenius que en uno de sus viajes hablaba una vez con varios africanos sobre la extensión del antiguo reino de Gana y, en general, sobre la expansión de los diferentes pueblos. Entre los interlocutores había un moro de Trazza que allá en el Oeste, al norte del Senegal, en los confines del desierto, solía vivir su vida nómada. «Conocía bien las tierras de su región natal y proporcionaba muchas noticias fidedignas. Como muslim fanático que era, sustentaba enérgicamente la opinión de que los fundadores del reino de Gana eran de origen sudarábigo». Otro interlocutor era un sudanés castizo, el viejo Diarra, que tantas viejas cosas de su país sabía. Imperturbable, afirmaba que los Ganas —probablemente residuo de los semifabulosos Garamantas— habían sido un pueblo vetusto, muy anterior al deslizamiento de los árabes y del Islam por aquellas comarcas. El Trazza, según temperamento de su raza, se incomodó pronto, y en su excitación dejó escapar estas palabras: «Los árabes y el Islam dominan la tierra toda hasta su término». Frobenius le preguntó dónde terminaba la tierra, y el nómada respondió: «Donde la tierra toca con el cielo». Entonces el Diarra se interpuso diciendo: «El cielo no toca nunca la tierra».

He aquí dos concepciones elementales frente a frente. El nómada habita en tiendas móviles, el sudanés en casas de barro. Para éste es su aposento un espacio confinado por los muros, más allá del

cual se extiende un espacio libre y sin fin. Para el nómada es la tienda más bien un traje que casi se ciñe a su cuerpo; no es raro que en sus canciones la llame «el vestido de la familia». En cambio, el espacio cósmico le parece finito, cerrado por la cúpula del cielo que encaja sobre la tierra. El mundo es para él una concavidad, una gigantesca cueva, en tanto que el sudanés vive con un sentimiento de libres lontananzas. Paralelamente, el nómada cree en un poder que fataliza la conducta humana, mientras el negro confía en la voluntad del hombre, en el heroísmo de la libertad frente a todas las mágicas potencias.

Encontramos, pues, las culturas como orbes cerrados hacia dentro de sí mismos, sistemas completos y herméticos, sin comunicación entre sí; una interna unidad, pareja a la que actúa en la simiente, les da vida, expansión, desarrollo. Todo hecho humano es un brote de ellas y en ellas radica su sentido. Por eso, el etnólogo, el historiador, tienen que acostumbrarse a considerar las culturas como los fenómenos fundamentales. Lo demás es sólo fragmento de ellas.

* * *

En el libro de Boyd Alexander —*Del Níger al Nilo*— se narra una escena que no hace aquí mal papel. En la región de los *munchi*, pueblo del Níger, quiere un día el viajero inglés sorprender a los indígenas con la destreza del europeo. A este fin sale de caza acompañado por algunos de ellos. Pronto descubren una manada de antílopes. El europeo apunta desde una distancia de doscientas yardas y mata uno. Pero se sintió desilusionado ante los escasos elogios de un viejo cazador *munchi* que le había seguido. «Para un blanco no ha estado mal —había dicho el negro—. Pero nosotros lo hacemos mejor». Entonces ató a su cabeza el cuello y la cabeza de una especie de grulla y con la flecha dispuesta en el arco se arrastró, agachándose, hasta el rebaño, del cual hizo destacarse un espléndido macho. Luego se levantó súbitamente y se fue acercando a él mientras movía su cabeza enmascarada de un lado a otro, imitando el ave con perfecta pantomima. De esta manera, llegó a pocos pasos del animal y disparó hiriéndole en la paletilla. El antílope dio un gran brinco, y cayó al punto en redondo, muerto instantáneamente por el veneno de la flecha.

He aquí dos técnicas opuestas, frente a frente. El europeo, amigo de la mecánica, mata por medio de una ley física. El negro, más

próximo a las fuentes de la vida, se finge ave, es decir, mata con una metáfora.

* * *

Yo tendría muy graves reparos que hacer a la afirmación de Frobenius-Spengler, según la cual, las culturas son entidades independientes entre sí y de toda otra cosa. Ellos dan a esta tesis un sentido absoluto, metafísico, que no se sabe de dónde viene y en qué se funda.

Ampútese a la idea todo su superlativo metafísico y déjesela como la intuición de un hecho, del hecho básico donde el historiador tiene hoy que tomar su arrancada. El siglo XIX ha sido, como su padre el XVIII, radicalmente unitarista. En su primera mitad vive bajo la constelación de Hegel, para quien la historia es el desarrollo de la Idea, término que exige ser escrito con mayúscula a fin de recalcar que no tolera pluralidad ninguna. El sujeto de la historia es el Espíritu, un espíritu único, que, en cierto modo, es el heredero de la «Humanidad» dieciochesca (la cual a su vez se perpetúa en la «Humanidad» de Augusto Comte). En su segunda mitad vive el siglo XIX bajo el doble signo de Darwin y Carlos Marx. Este último es el hijo pródigo de Hegel, que cambia en moneda la ideal herencia paterna. Para él, también es la historia un proceso unitario, salvo que el protagonista no es el Espíritu, sino la Materia Económica. Hegel y Marx hablan de una evolución, que en ambos presenta carácter dialéctico. Darwin habla asimismo de *una* evolución, pero de carácter biológico. El acontecer histórico es el mismo siempre y en todas partes: lucha por la existencia, selección, triunfo de los mejores adaptados, proceso unidimensional. ¿Se puede dudar de que para el siglo XIX no existía más que *una* realidad histórica, o, dicho en otra forma, que la historia era para él una realidad homogénea —como es homogénea la materia física?

Sin embargo, a la hora de la verdad— como dicen los taurófilos—, al elaborar efectivamente la historia, ocurría siempre que el principio unitario, que el supuesto de homogeneidad fallaba y era preciso recurrir —velada o claramente, pero ya tarde y a modo de complemento—, a la peculiaridad de las razas, al «espíritu nacional», etc., etc. Es decir, que el historiador partía caprichosamente de una quimera: la unidad humana, la Humanidad homogénea y luego se daba de bruces con el hecho bruto, irracional, alógico, pero innegable, de la pluralidad de las formas humanas, de la hete-

rogeneidad de los espíritus colectivos, de la incomunicación efectiva entre ellos.

Ahora bien; el rasgo más característico hasta ahora de la época que en nosotros comienza es —varias veces lo he dicho— la alegre aceptación de lo real, cualquiera que sea nuestra ulterior resolución sobre esa realidad. Por lo pronto, se toman las cosas según son y no según deseamos que sean o creemos que *deben* ser. Esto no implica desdén hacia lo que debe ser pero no es; significa meramente una enérgica pulcritud mental que repugna la confusión entre ello y lo que, en efecto, es. Puede que la unidad espiritual de los hombres merezca ser ambicionada, que constituya un ideal; pero esa Humanidad no ha sido ni es un hecho. La situación verdaderamente ominosa, ridícula, caquéctica, en que se hallan aún las ciencias históricas —tan retrasadas respecto a las naturales— procede de que en el estudio de los astros y de la electricidad, de los cuerpos químicos y de la geología, nadie hace ya intervenir los «ideales», la ética ni la religión. Esta pulcra disociación no fue obra mollar. Ha costado siglos de lucha. Recuérdese que hasta después de 1800 la Iglesia no retira del índice, oficialmente, los libros en que se sostiene la mecánica copernicana. La tierra —pensaban muchos— no *debe* moverse. Y, sin embargo, se movía. Igualmente, el positivismo de viejo cuño, que es una divinización de lo sensible, se negaba y se niega a admitir como hecho cuanto no sea fenómeno táctil o visual. Y, sin embargo, la idea pura, los fenómenos espirituales, existen con no menor evidencia: son hechos que se dan al lado de los sensibles y con pareja espontaneidad.

El imperativo de pulcritud mental hace que nuestro tiempo parta en toda ciencia —y tal vez no sólo en ciencia— de la pluralidad que es el hecho. La geometría se ha pluralizado. La física de los *quanta* y de Einstein es discontinua y pluralista; la biología se ha instalado en el pluralismo. Por fin, la historia, en vez de tropezar a la postre como con una roca de irracionalidad, como con un misterio, con la peculiaridad de los pueblos, que son de hecho irreductibles, hace de ella el punto de partida; es decir, toma el hecho según se presenta (1). El chino y el francés se diferencian demasiado para que, desde

---

(1) Permítaseme, por excepción, un recuerdo personal. En 1912, invitado por la Sociedad de Matemática, di en el Ateneo una conferencia, donde pronosticaba que al siglo «evolucionista» y, por tanto, unitarista seguiría una época de mayor atención a lo discontinuo y diferencial. En aquella fecha, y, claro está, sin que yo lo supiese, trabajaba Plank en su teoría de la «quanta». En 1915 descubría Einstein su principio gene-

luego, afirmemos su identidad y supongamos prejuiciosamente que en el valle del Yang-Tsé actúan los mismos mecanismos psíquicos que en la Isla de Francia.

La intuición del pluralismo universal, como puro hecho, como fenómeno, es la gran innovación en la cultura europea. A ella se debe que, contrastando con la enorme decadencia de casi todas las demás potencias históricas —economía, política, arte—, la ciencia actual abra infinitas perspectivas y festeje una sin par ampliación de horizontes. Si al analizar la pluralidad que los hechos reales presentan se encuentra en ellos síntomas de una ultra-realidad unitaria, el triunfo será completo. Porque, en efecto, el pensamiento *debe ser* unitario. Pero es preciso dejar siempre abierta la posibilidad de que los hechos se nieguen a coincidir con ese ideal de unidad que alienta en el interior del pensamiento.

Sería, pues, un craso error dar a esta situación de la ciencia el nombre de «pluralismo» y oponerla a un supuesto «unitarismo». Frobenius y Spengler, que se hallan con un pie fuera de la mesura científica, merecen acaso la denominación de pluralistas; pero su exceso habitual les impide representar la norma del presente. No se trata de que los pensadores actuales *quieran* ser pluralistas. Aspiran, como los de todo tiempo, a la unidad. Lo que les distingue es su castidad ante los hechos, los cuales —no los pensadores— son, por lo pronto, un abismático plural, un universo de radicales diferencias.

Si Frobenius y Spengler no hubiesen abandonado la latitud del puro empirismo histórico, que es donde sus ideas resultan fecundas y comprobables, habrían realizado una labor ejemplar. Pero al darles una dimensión metafísica y, por tanto, absoluta, han quitado la razón a sus propios pensamientos. El problema histórico de *las culturas* ni resuelve, ni siquiera plantea el problema filosófico de *la cultura*— de la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objetiva, etc.

---

ral de relatividad. En 1913 aparecía la obra de Uexküll, que he hecho recientemente traducir al castellano. En 1918 publicaba Spengler su libro histórico. En esos años adquiere el mendelismo un valor de doctrina clásica. En fin, la misma matemática, que era la matriz de la idea de continuidad, empieza a afirmar la necesidad de renunciar a ella y afianzarse en lo discontinuo. Las dos cabezas más geniales de matemáticos que hoy existen —Brouwer y Weyl— trabajan a estas horas en ello. Frente a esta masa gigante de ejemplares hechos intelectuales, los gestos de unitarismo utópico que veo hacer a algunos me parecen simplemente eso: gestos.

La historia, en cuanto intención, es siempre universal. Volvamos a las ideas iniciales de estas páginas sobre el horizonte histórico. Nuestra vida es ineludiblemente una gesticulación hacia el universo—se entiende hacia lo que para nosotros es el universo. El acto más nimio, el que se refiere al objeto más próximo nace ya localizado en una perspectiva universal. De modo que la configuración de nuestro horizonte viene a ser como un molde cuya forma se imprime en todos nuestros movimientos, pasiones e ideas. Y viceversa, el síntoma más hondo de una grave transformación histórica será el cambio en la configuración del horizonte étnico, su contracción o su dilatación. En España, desde el siglo XVIII, se ha producido un angostamiento de la línea cósmica hacia la cual el español vivía. En 1900, aproximadamente, vuelve el círculo vital a ampliarse, cuando menos para ciertas minorías.

Sin embargo, la crisis mayor de horizonte se produce actualmente en la totalidad europea.

Decía que toda historia es subjetivamente universal. El griego y el latino que emprendían la historia de los pueblos para ellos conocidos creían hacer historia universal, y si reducían su propósito a narrar el pasado de su ciudad situaban indeliberadamente a ésta en relación con *su* universo. Es menos notorio de lo que debiera el hecho de que la ciencia, la razón, nace en Grecia como historia universal y más taxativamente como etnografía. El primer pensador jónico, Hecateo de Mileto, se ocupa de inventariar los pueblos y su pasado. A este universalismo subjetivo, espontáneo, nada hay que echar en cara por lo mismo que es inevitable. Pero es el caso que en los últimos siglos el hombre europeo ha pretendido hacer historia en un sentido objetivamente universal. De hecho, siempre parecerá al hombre que *su* horizonte *es el* horizonte y que más allá de él no hay nada. Mas si después de conocer esta relatividad hacemos una excepción en nuestro provecho y declaramos que, por fin, se ha llegado a descubrir el verdadero y definitivo círculo del universo, nuestro universalismo sería imperdonable. Esto es, en efecto, lo que ha acontecido con la ciencia histórica europea durante tres siglos: ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea. Porciones gigantescas de vida humana, en el pasado y aun en el presente, le eran desconocidas, y los destinos no-europeos que habían llegado a su noticia eran tratados como formas marginales de lo humano, como accidentes de valor secundario, sin otro sentido que subrayar más el carácter substantivo, central, de la evolución europea. Más

o menos, se hacía siempre eje de la visión histórica la idea del progreso. Todas las vicisitudes planetarias eran ordenadas según su colaboración en ese progreso. Cuando un pueblo parecía no haber contribuído a él, se le negaba positiva existencia histórica y quedaba descalificado como «bárbaro» o «salvaje». Ahora bien; ese progreso era simplemente el desarrollo de las aficiones específicamente europeas: las ciencias físicas, la técnica, el derecho racionalista, etc.

Hoy empezamos a advertir cuánto hay de limitación provinciana en este punto de vista. Tal vez uno de los hechos más característicos de la época que ahora vivimos es el despertar de la sensibilidad europea, hasta ahora reclusa en su sueño «provincial», a un horizonte de radio mucho más vasto y más «universal». Estudios y curiosidades que venían largamente germinando en la oscuridad han conquistado de súbito la atención de las gentes. Diríase que de pronto le ha nacido al europeo un apetito extraño por percibir en su peculiaridad vital los pueblos más distantes y el pasado más brumoso. Hace años realizó el alemán Helmholtz un primer intento de universalizar la historia. Con numerosos colaboradores compuso su *Weltgeschichte*, donde se da a la historia una disposición geográfica a fin de hacerla universal en el sentido de planetaria. Por vez primera hallamos en este libro una historia oceánica, un historia africana, una historia de las altiplanicies asiáticas. A mi juicio, el intento de Helmholtz fracasa por su insuficiencia de método. La universalidad que logra es sólo geográfica, no propiamente histórica. Su pupila recorre todo el globo terráqueo, pero dirige a lo que ve miradas puramente europeas.

Algo más sutil fue el ensayo de Kurt Breysig en su *Historia de la Cultura moderna*, donde hallamos un primer capítulo «Sobre los pueblos eternamente primitivos», es decir, sobre los salvajes. La ejecución es pobre, pero siempre recaerá sobre Breysig el honor de haber sido el primero que introduce el llamado «salvajismo» como personaje esencial en el gran drama humano. Su idea es que la realidad histórica se produce en grandes ciclos, cada uno de los cuales recorre una serie de estadios siempre idéntica. Así, hay en Grecia una época primitiva, una antigüedad, una edad media, una edad moderna, una época reciente. Mas no todos los pueblos avanzan de un estadio a otro; los hay que se quedan perennemente en una determinada altura de su desarrollo histórico esperando la hora de desaparecer. Habría, pues, como razas «eternamente primitivas», naciones irremediablemente medievales o antiguas. Nótese

el parentesco que estos pensamientos tienen con la ideología de Spengler (1).

Ello es que en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte de la historia. Se ha ampliado tanto, que la vieja pupila europea, habituada a la circunferencia de su horizonte tradicional de que era ella centro, no acierta ahora a encajar en una única perspectiva los enormes territorios súbitamente añadidos. Si hasta el presente la «historia universal» había padecido un exceso de concentración en un punto de gravitación único, hacia el cual se hacían converger todos los procesos de la existencia humana —el punto de vista europeo—, durante una generación, cuando menos, se elaborará una historia universal policéntrica, y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales, con radios heterogéneos que hacinados formarán un panorama de los destinos humanos bastante parecido a un cuadro cubista.

EL SENTIDO HISTÓRICO

En el siglo XIX, el sentido histórico se ha abierto como una nueva pupila, como un nuevo órgano humano, el más humano de todos, porque con él el hombre percibe al hombre.

El recién nacido no sabe de distancias: su mundo es un plano pegado a sus ojos. Necesita un aprendizaje de la acomodación ocular para ir situando los objetos en perspectiva. Al cabo de él, el plano del mundo se hace cóncavo y adquiere profundidad. Parejamente, la comprensión que el hombre tiene de los pueblos pasados y presentes comienza por ser plana; quiero decir que los tiempos y razas más diversos son interpretados según un esquema único: el modo de ser humano propio del presente. Todavía en el siglo XVIII, el europeo ve al griego del siglo V antes de J. C., o al chino como un *alter ego*. Racine, al contemplar las almas antiguas que introduce en sus tragedias, no acomoda su visión psicológica a la lejanía de aquellas existencias. No sale de sí mismo para trasladarse a aquel otro modo de vida que fue Grecia y fue Roma, sino, al revés, trae lo distante cerca de sí, hace de lo diferente un similar de sí mismo

(1) La obra de Breysig donde por vez primera formula estos conceptos es de 1905: *Stufenbau und Gesetze der Weltgeschichte*.

y supone que el ánima antigua funciona en todo lo esencial como la de un caballero o una dama de Luis XIV.

El sentido histórico comienza cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural. La diferencia es la distancia cualitativa. El sentido histórico percibe esta distancia psicológica que existe entre otros hombres y nosotros.

Para conocer la fauna personal de nuestro tiempo no necesitamos trasponer nuestro horizonte vital. Las bases de nuestra existencia —las ideas mayores, el perfil de nuestros sentimientos, los intereses tópicos— son las mismas que las del resto de nuestros conciudadanos. Toda variación se mueve dentro de este ingente polígono. Pero el historiador necesita justamente elevarse sobre lo que constituye el armazón mismo de su existencia, necesita trasponer el horizonte de su propia vida, desvalorar las convicciones y tendencias más radicales de su espíritu. Lo que es más evidente para nosotros, no lo fue para un hombre de la Edad Media, no lo es aún para un oriental.

Esto indica que el sentido histórico progresa en la medida en que va admitiendo menos cosas comunes entre el ayer y el hoy, entre el hombre de nuestro círculo histórico y el de otros círculos históricos. Así, en el siglo XIX no se advierten aún más que diferencias externas y adjetivas; se estudian las costumbres, los estilos artísticos, las instituciones, los cultos; pero se sigue creyendo que tras todo eso el hombre ha sido siempre el mismo. Grote y Mommsen buscan en Atenas y en Roma al demócrata moderno y tienden a explicar las luchas públicas de la antigüedad como conflictos entre factores parejos a los que contienden en la política de su tiempo. En cierto modo, el sentido histórico que despierta en los comienzos del siglo con la sensibilidad romántica, no hizo sino perder terreno en la segunda mitad. La historia cayó en manos de los progresistas liberales, de los darwinistas y de los marxistas. Ahora bien; estas tres castas de pensadores coinciden en creer que la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre idéntica. Los primeros dirán que las variaciones históricas provienen de la lucha entre el espíritu de libertad y el de opresión; los segundos sostendrán que, dondequiera, se ha luchado por vivir, y han triunfado los mejor adaptados; los terceros pensarán que el hecho económico ha sido ayer, como anteayer y como hoy, el substrato de la vida histórica.

En general, el espíritu evolucionista, tan característico del siglo pasado, tiende a ignorar las diferencias y a subrayar lo que hay de común entre las cosas.

En nuestros días parece anunciarse dondequiera un notable progreso del sentido histórico. Hemos perdido la propensión de buscar a toda costa la continuidad entre los fenómenos, y donde hallamos que éstos se resisten a ser unificados, los dejamos pulcramente separados, sin molestarlos. Aceptamos el hecho de la discontinuidad y del pluralismo siempre que el ensayo de reducción monista trae consigo una violación de las diferencias radicales. Esto se hace patente en la situación actual de la ciencia histórica. Es curioso: después de cien años de ocupación ditirámbica con la vieja Grecia, sentimos hoy, de pronto y como una fecunda iluminación, que no entendemos a los griegos. A primera vista parece tal averiguación una conquista negativa. Mas no es así: reconocer una ilusión que padecíamos es conseguir una nueva verdad. La desilusión sólo es dolorosa en la vida. En la teoría, la desilusión es un renacimiento y un estallido de luz. Habíamos acercado a nosotros con demasía el hecho griego. Ahora lo alejamos, lo distanciamos para verlo en más adecuada perspectiva. Los juzgábamos más parecidos a nosotros de lo que son en verdad.

Hoy notamos que son muy diferentes; es decir, que apenas si los entendemos. Conste, por lo menos, una cosa que ningún conocedor puede negar: no existe un solo libro estimable sobre la historia griega. Tal resultado, después de cien años de enorme labor filológica en torno a la Hélade, es bastante digno de meditación. Casi todos los grandes temas del helenismo, en vez de ganar transparencia, se han ido haciendo opacos a nuestros ojos ¿Qué era la religión griega? No tenemos ninguna idea clara sobre ello De la tragedia ática sólo sabemos que no sabemos lo que significaba. Los supuestos espirituales de que era clara emergencia nos son aún desconocidos. ¿Y Platón? El gran Wilamowitz, en las últimas lindes de su ancianidad, acaba de publicar un enorme volumen sobre Platón. El fracaso de esta obra ha sido ejemplar y fecundo. En otro tiempo, menos sincero intelectualmente, habría parecido una obra definitiva. Hoy ha servido para hacernos notar que Platón está lleno de misterios impenetrables. Su diálogo más grave, el *Parménides*, no ha sido aún entendido por nadie. Sólo creen lo contrario algunos *magister* con cabeza de cartón, que, no habiendo visto nada claro en su vida, no echan de menos esa luminosa penetración que es el *intus-legere*, el entender.

En cambio —¿quién lo diría?—, las zonas de la historia griega y romana que hasta ahora se habían mantenido más oscuras, comienzan poco a poco a esclarecerse. Me refiero a las épocas primitivas

de ambas naciones. Comienza a entreverse algo de la Roma inicial, de la Grecia preclásica. ¿Por qué? Muy sencillo: porque se empieza a estudiarla bajo una iluminación etnológica.

Nótese bien. La etnología era, hasta hace poco, la ciencia histórica de los pueblos sin dignidad histórica, de los llamados «salvajes». La calificación de salvajismo era una fórmula de desdén. Salvaje significaba aquella manera de ser hombre tan distinta de la nuestra, que nos resulta incomprensible. Todavía a fines del siglo XVIII, Azara discute muy seriamente la cuestión de si los indios paraguayos son hombres o no. Un ejemplo espléndido de falta de sentido histórico (no en Azara, sino en la mente general de su tiempo). En lugar de esforzarse por penetrar en las almas diferentes como tales, sólo se busca lo similar. Y cuando falta esta semejanza y, quieras que no, el espíritu se encuentra ante el hecho bruto de la diferencia, se arroja a ésta fuera de la historia humana y se la consigna a la zoología. La óptica etnológica se habitúa a mirar las extremas diferencias dentro de lo humano y es como una nueva distancia ante lo histórico. Es la larga vista histórica.

Aplicar el punto de vista etnológico a los pueblos cultos equivale, pues, a distanciarse de éstos, a empujarlos lejos de nuestra proximidad, desentendiéndose de presuntas comunidades.

La historia vive y progresa merced a una aguda antinomia. La historia no es, como la física, un ensayo de explicar fenómenos materiales que por sí carecen de sentido: el movimiento de los cuerpos, la luz, el sonido, etc. En vez de explicar, la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido. Mas, por de pronto, nuestra mente sólo se entiende a sí misma. Entiende cada época lo que para ella es la verdad. La nuestra entiende la teoría de la relatividad. En cambio, la metafísica medieval ya casi no tiene buen sentido para nosotros y la magia del salvaje carece de él por completo para la conciencia espontánea de nuestros contemporáneos. Sin embargo, el gesto mágico es incomprensible en otra forma que lo es un movimiento físico. En aquél columbramos un sentido latente que no se nos alcanza; en éste vemos con toda claridad la absoluta ausencia de sentido. He aquí todo el problema de la ciencia histórica: dilatar nuestra perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido. En muchos pueblos africanos existe el asesinato ritual del rey. Tal uso nos parece absurdo. Mas el historiador no habrá concluído su faena mientras no nos haga entrever que no hay tal absurdo; que, dada una cierta estructura

psicológica, dada una cierta idea del cosmos, el asesinato ritual de los reyes es cosa tan «lógica», tan llena de buen sentido, como el sistema parlamentario. Esta es la antinomia de la óptica histórica. Tenemos que distanciarnos del prójimo para hacernos cargo de que no es como nosotros; pero a la vez necesitamos acercanos a él para descubrir que, no obstante, es un hombre como nosotros, que su vida emana sentido. La admirable palabra griega *nous* significa precisamente eso: sentido.

Para ello hace falta que la razón histórica avance en dos direcciones. Una de ellas sería lo que empieza ahora a llamarse «psicología de la evolución». Se trata en ella de reconstruir la estructura radicalmente diferente que ha tenido la conciencia humana en sus diversos estadios. No se trata, repito, de que el hombre antiguo y el primitivo poseyeran creencias distintas de las nuestras. Es preciso ahondar más y advertir que no sólo los contenidos de su espíritu se diferencian de los nuestros, sino que el aparato mismo espiritual es muy otro. Mientras no se llega a esta diferenciación radical, el sentido histórico se hallará en puro balbuceo. Es él la conciencia de la variabilidad del tipo hombre. Cuanto más radical se admita esta variedad, más agudo es ese sentido histórico. Por tal motivo, hace falta ir hasta el fondo y reconocer que las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas. La «psicología de la evolución» se propone reconstruir esos varios sistemas de categorías que históricamente han aparecido.

El australiano del *totem* canguro se cree a sí mismo, a la vez, hombre y canguro. Para nosotros, esta confusión es ininteligible. Por lo mismo constituye un problema histórico. Sin entrar de lleno en la cuestión, he de decir que, a mi juicio, las categorías de la mente primitiva son, en parte, las mismas que aún actúan en nosotros cuando soñamos. En los sueños son, en efecto, muy frecuentes esas contradicciones. A lo mejor nos parece ver una persona amiga que, sin dejar de ser quien es, resulta ser un árbol. La génesis de los mitos sólo así podrá un día averiguarse. Durante milenios fue el ensueño maestro, guía y poeta del hombre.

Frobenius y Spengler ignoran esta decisiva dimensión del progreso histórico. Por ello significan sólo una fugitiva actualidad de la ciencia y no un porvenir cargado de promesas.

Pero no basta, para acercarse a su plenitud, con que el sentido histórico perciba esas profundas diferencias que ha presentado el alma humana a lo largo del tiempo. Cuando hayamos entendido agudamente cada época y cada pueblo en su personalidad diferencial,

no habremos agotado la posible perfección de la sensibilidad histórica. Es menester que de esta fina comprensión se saquen consecuencias de orden estimativo.

Adviértase la enorme ampliación del mundo espiritual que este afinamiento de la inteligencia trae consigo. Hasta ahora, el mundo de lo que tiene sentido se reducía a nuestra época y a un pequeño círculo de pueblos afines. (El alma oriental nos es todavía un arca cerrada). Tal privilegio del «tener sentido» se extenderá pronto a los pueblos y edades más diversos y remotos. Será la gran conquista de nuevos mundos espirituales, será dotar de la plenitud humana que hoy goza sólo el presente de ciertas naciones próximas a todos los ámbitos étnicos y a todos los siglos. Entonces, y sólo entonces, podrá decirse que existe en Europa una disciplina de Humanidades.

Nuestra predilección actual por la cultura grecoeuropea sería respetable como efusión espontánea de nuestro sentimiento. Se comprende que el pequeño burgués de Occidente sienta una especie de ideal patriotismo europeo. Pero elevar esa preferencia espontánea a dogma científico es un puro capricho. La valoración de las distintas culturas, su jerarquización en una escala de rangos, supone la previa comprensión de todas ellas. Pero es harto probable que una mayor intimidad con el alma de otros tiempos y razas, nos proporcione fértiles descubrimientos. Verosímilmente hallaremos que cada cultura ha gozado de una genialidad sobresaliente para algún tema vital. Y entonces, de esa gigantesca inducción histórica que estas páginas postulan y anuncian, nacerá un nuevo clasicismo, muy diverso del que se arrastra estéril sobre el pensamiento moderno, un clasicismo verdaderamente ecuménico de radio planetario. Cada época, cada pueblo será nuestro maestro en algo, será en un orden o en otro nuestro clásico. Cesará el privilegio arbitrario que otorgamos a nuestro rincón del espacio y el tiempo, privilegio que convierte en absurda superfluidad la existencia de pueblos y edades «bárbaros», «salvajes», etc. La «barbarie», el «salvajismo» adquirirán su punto de razón y de insustituíble magisterio.

Esas perfecciones espumadas de todo el pasado humano, esas normas y módulos ejemplares tendrán un carácter sobrehistórico, precisamente por haber sido descubiertos mediante la historia.

La obra de Spengler se estrangula a sí misma no advirtiendo que mostrar la relatividad de las culturas —de los hechos humanos históricos— es hacer faena absoluta. La historia, al reconocer la

relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad, es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia.

Nada más extemporáneo que el relativismo de Spengler y nada más contradictorio de su hazaña intelectual que es, con todos sus errores, sus ligerezas y sus aspavientos, un gran empujón hacia lo absoluto.

Más allá de las culturas está un cosmos eterno e invariable del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo milenario e integral que no se ejecuta sólo con el pensamiento, sino con el organismo entero, y para el cual no basta el poder individual, sino que es menester la colaboración de todo un pueblo. Períodos y razas —o, en una palabra, las culturas— son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto. Mal puede existir una cultura que sea la verdadera cuando todas ellas poseen sólo un significado instrumental y son sensorios amplísimos exigidos por la visión de lo absoluto.

La obra de Spengler, que, lejos de ser una última palabra, es *sólo* la primera, balbuciente y enfática, sobre una gran cuestión, nos invita a corregir el equívoco con que hablamos de la «cultura europea». Por un lado aludimos bajo este nombre a un cierto repertorio de propensiones espontáneas que con suficiente continuidad hallamos activas en la vida occidental. Esta acepción se refiere certeramente a un fenómeno histórico, como tal limitado y en cuyo recinto todo tiene un carácter relativo. Pero, al mismo tiempo, subentendemos bajo la misma denominación el sistema absoluto de las verdades y de las normas, que es una idea: si se quiere, un ideal sobrehistórico. Uno y otro significado son incomportables. Si ante un problema queremos reaccionar a la europea, tenemos que desentendernos de la aspiración a lo absoluto y orientarnos no en el ideal transhistórico de verdad, sino en la línea histórica de los gestos europeos. Viceversa, si ante un problema buscamos su solución

absoluta, nos desentenderemos del módulo europeo e intentaremos muy deliberadamente, merced a una violenta reflexión, libertarnos de nuestro europeísmo. Esta reflexión que nos liberta de la limitación histórica es precisamente la historia. Por esto decía que la razón, órgano de lo absoluto, sólo es completa si se integra a sí misma haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica (1).

---

(1) *En la primera edición de* Las Atlántidas *se incluyeron varias figuras del Sudán y de China que motivaron el siguiente preámbulo del autor:*

Este libro contiene dos series de fotograbados. La primera reúne algunas esculturas en bronce y terracota descubiertas hace unos años en el Sudán. La segunda presenta unas figuras cerámicas de China que han sido conocidas muy recientemente. En rigor, este libro debía llevar al público sensible a quien se dirige, sólo esas imágenes. Deseaba hace tiempo transmitir a mis lectores habituales la fuerte emoción que en su día me proporcionaron. No se trata sólo, ni principalmente, de una emoción artística. Algunas de estas esculturas no son de gran valor estético. Se trata de una emoción más grave e integral. Es la sorpresa ante un pasado desconocido y admirable, es el choque con formas de humanidad poderosas y tan distintas de la nuestra, que al enfrontarnos con ellas sentimos una fértil y educadora vacilación. De unas y otras creaciones se sabe muy poco y apenas hay que hablar. Todo lo esencial lo modulan ellas por sí mismas. He querido, sin embargo, agregar estas páginas como a la melodía se añade un acompañamiento. Mi propósito es que estas figuras, con el poder insustituíble de la intuición, envíen al lector la línea clara de su canto. A éste corresponden ciertos problemas de orden intelectual que seguramente despertarán en todos los que las contemplen. Van, pues, estas páginas como un fondo de ideas puesto a una silueta de emoción. Nada más.

Y las dos notas siguientes:

FIGURAS DEL SUDÁN.—La serie de grabados del 1 al 5 reproducen plásticas halladas en tierra del Sudán. Su descubrimiento no se debe al azar. No se trata de objetos etnográficos que hayan venido, como por sí mismos, a las manos de un afortunado explorador. La revelación de estas admirables esculturas fue de por sí una previsión científica, pareja a la de Leverrier, que postuló *a priori* la existencia de Neptuno.

Múltiples indicios y fértiles hipótesis convencieron a León Frobenius de que en la tierra de los Yórubas, sita entre el codo del Níger y el Atlántico, debía haber existido una viejísima civilización, hoy ya casi por completo sumergida. Esta civilización se anunciaba como pariente de las culturas mediterráneas florecientes en 2000 y 1500 antes de Jesucristo. Tales la cultura tartesia, la etrusca y la del Norte africano. Coincidiendo con Schulten, consideraba Frobenius ese bloque histórico como la efectiva realidad correspondiente a la legendaria Atlántida. El desierto de Sahara fue siempre y sigue siendo un interceptador de transmisiones culturales desde el Norte africano hacia el Sudán. La presencia en esta última comarca de restos históricos semejantes a los etruscos y tartesios implicaba, pues,

una transmisión por vía marítima. La cultura de los Yórubas —por darle el nombre del pueblo superviviente— era, pues, una expansión colonial de la cultura tartesio-etrusca realizada sobre la costa atlántica.

Hoy se elaboran en Benin bronces y tallas que presentan una última degeneración de un arte peculiarísimo. Tras estas miserables manufacturas de hoy se ven otras de fecha medieval en que aparece el mismo estilo, dotado aún de alguna pureza. Sin embargo, estos famosos bronces medievales de Benin que figuran en los Museos de Europa suponían —según Frobenius— una producción muy anterior y más perfecta. Durante años, con tenacidad ejemplar, ha buscado Frobenius bajo la tierra sudanesa las reliquias de ese arte supuesto. En 1910 logró, por fin, desenterrar las piezas admirables que aquí reproduzco. ¿De qué época son? Por una serie de encadenamientos, cuya exposición fuera aquí inoportuna, puede insinuarse la época del siglo XV o XVI antes de Jesucristo.

La figura primera, de bronce, representa a Olokun, el Dios del Mar, avatar africano del Neptuno mediterráneo. Las figuras 2 y 3 tienen un inequívoco aspecto de retratos personales. Si se las compara con las figuras 4 y 5, se advertirá la diferencia de tipos étnicos. Todo indica que existían dos razas, vencedores y vencidos, los unos corporalmente más perfectos que los otros. Las estrías que estas terracotas ostentan ¿procedían, acaso, del procedimiento usado para su creación, o eran un tema decorativo premeditado? Sea de ello lo que fuera, cuando se piensa que la materia de estas figuras —1, 2 y 3— ha sido modelada en tierra de negros hace treinta y cinco siglos, el corazón tiende a dilatarse dentro del pecho, como si buscase más amplios espacios donde respirar.

FIGURAS DE LA CHINA.—El budismo dio a China lo que siempre le ha faltado: elevación, fuerte aletazo trascendente, inquietud. Esta gran brisa espiritual movilizó las líneas del estilo artístico tradicional en Extremo Oriente. Sobre todo en la plástica produjo resultados extraños en que la manera del hindú se mezcla al fondo sínico.

Los grabados del 6 hasta el fin reproducen esculturas hace pocos años descubiertas en China. Por su superior calidad y diferente origen conviene, desde luego, separar las dos últimas encontradas en I-dschu por Rerzynski, poco antes de la guerra, y que se hallan en el Städelsche Institut de Francfort y en el Museo Metropolitano de Nueva York. Las restantes, de hallazgo aún más reciente, persisten en el claustro de Ling-yen-si. Unas y otras son labor cerámica. Las últimas vivamente coloridas y, a lo que parece, restaurada la pintura en 1863.

La ignorancia en que aún estamos de la evolución del arte chino, sobre todo de la plástica, impide situar en el tiempo estas creaciones. Es evidente que las figuras 22 y 23 son obras de tiempos más antiguos y de mayor perfección que las restantes.

En el claustro de Ling-yen-si (núm. 6) aparecen sentados, y en varias actitudes litúrgicas, cuarenta personajes, de talla natural, que representan otros tantos «santos» u «honorables» (Lojan) del budismo. La tradición de los imagineros se suele reducir a diez, dieciséis o dieciocho figuras. El núcleo inicial de diez corresponde a los diez discípulos principales del Gautama Budha, que luego se amplía a seis más. Este tema, parejo al de nuestros «apostolados», obliga al artista chino a figurar hombres de

razas exóticas. Tal vez, por lo mismo, se comenzó a añadir dos fisonomías chinas, dando así un total de dieciocho. En Ling-yen-si, sin duda en época de decadencia, se llega a cuarenta Lojan. Entre ellos hay cabezas de tres razas: blancos arios enjutos, morenos dravidianos del sur de la India y chinos. He visto que algunos fijan la edad de esas esculturas entre los siglos XIV y XVII.

EPÍLOGO AL LIBRO «DE FRANCESCA A BEATRICE»

(1924)

El libro *De Francesca a Beatrice,* del que es autora Victoria Ocampo, fue publicado en 1924, y reeditado en 1928 por la *Revista de Occidente.*

SEÑORA:

La excursión ha sido deliciosa. Nos ha guiado usted maravillosamente por esta triple avenida de tercetos estremecidos poniendo aquí y allá, con leve gesto, un acento insinuante que daba como una nueva perspectiva al viejo espectáculo. Claro que algunas veces nuestra mirada dejaba las figuras de Dante para atender a los gestos de usted, después de todo, lo mismo que hizo a menudo el poeta con su mejor guía. ¡Qué le vamos a hacer! Un apetito, tal vez inmoderado, de actualidad me hacía preferir al viejo espectáculo, genial pero exangüe, este otro nuevo que era la reflexión de aquel en usted. Ni creo que Dante redivivo hallase en ello ocasión para la censura. Era demasiado doctor en voluptuosidades para ignorar esta duplicada delicia que es, a veces, no mirar el mundo por derecho, sino oblicuamente, reflejado en las variaciones de un semblante. Cierta vez habla —¡siete siglos antes que Heredia!— de que ve espejada en una pupila la nave que desciende corriente abajo. (Par. XVII-41-42.) ¡Grave confesión, no es cierto! Porque ella supone ineludiblemente la experiencia de inclinaciones muy próximas sobre ojos muy dóciles. Y nos complace sorprender a nuestra lírica hiena en tal dulce intimidad, geógrafo de ríos que fluyen por pupilas, piloto de naves que bogan niña adentro. Este verso encierra un dato biográfico de una indiscreción ejemplar y es un documento auténtico en la hoja de servicios sentimentales prestados por el poeta. Como luego hablaremos de su táctica de distancia, bueno es que ahora subrayemos sus hazañas de proximidad. Fue un bravo en amor, a pesar de su timidez. Se acercó a la brecha peligrosa. Porque un barco en la líquida ensenada de una pupila es cosa tan menuda que sólo se ve asomándose muy de cerca al mágico iris. Viene a ser, a la inversa, el caso referido por Plutarco. Mientras los demás guerreros van al combate con grandes y llamativas empresas pintadas en sus escudos, hay uno que lleva sólo representada una mosca. «¡Eres un cobarde! —le imputan los

demás—. ¡Quieres pasar desapercibido y que tu empresa no haga acercarse al enemigo!» «Todo lo contrario —responde, sereno, el denostado—. Es que pienso acercarme yo tanto a él que, quiera o no, tendrá que ver la mosca.»

Pero es claro que este detalle biográfico de orden íntimo y, por lo mismo, bastante trivial, no nos sirve a los amigos de usted para justificar mediante el propio poeta el desliz de nuestra atención si al leer este libro ha ido hacia usted con más frecuencia y curiosidad que al poema venerable. La justificación desciende recta sobre nosotros desde más altas esferas y se nutre del principio más dantesco de todos.

Es usted, señora, una ejemplar aparición de feminidad. Convergen en torno a su persona con gracia irradiante las perfecciones más insólitas. ¿Cómo no ha de excitar nuestra curiosidad verla descender al cosmos alucinado de Dante, donde están todas las formas de la existencia humana? El viaje ultramundano que tantas veces hemos hecho cobra de esta manera un nuevo dramatismo y se puebla de sugestivas peripecias. Porque es su corazón, señora, un nido de perfectos entusiasmos y rigorosos desdenes. ¡Qué placer seguirla y presenciar el vuelo de unos y otros sobre el paisaje, advertir dónde se detiene su cordialidad y dónde, en cambio, sesga, con pie ágil, como en deliberada fuga! Cada uno de sus movimientos tiene para nosotros un sentido normativo, porque en él se aventa el secreto de sus aprobaciones y repulsas.

¿Y no es esto —la mujer como norma— el gran descubrimiento de Dante? Es una pena que la influencia peculiar de la mujer en la historia sea un asunto intacto y del que la gente no sabe nada. Verdad es que tampoco se ha ensayado aún la historia del sentimiento masculino hacia la mujer. Se supone que, poco más o menos, fue siempre el mismo cuando en realidad ha seguido una evolución lenta y accidentada, llena de invenciones y retrocesos.

Por lo pronto, fuera bueno hacer notar que la historia ha avanzado según un rito sexual. Hay épocas en que predominan los valores masculinos y otras en que imperan los valores de feminidad. Para no hablar sino de nuestra civilización, recuerde usted que la primera Edad Media fue un tiempo varonil. La mujer no interviene en la vida pública. Los hombres se ocupan en la faena guerrera y, lejos de las damas, los compañeros de armas se solazan en bárbaras fiestas de bebida y canción. La segunda Edad Media —a mi paladar la edad más atractiva del pasado europeo— se caracteriza precisamente por la ascensión sobre el horizonte histórico del astro femenino.

Muy bien lo indica usted al cerrar su comentario aludiendo a las «cortes de amor». Aún no se ha situado en su debido rango histórico esta cultura de la «cortezia» que florece en el siglo XII y que es, a mi juicio, uno de los hechos decisivos en la civilización occidental. De la «cortezia» salieron San Francisco y Dante, la corte papal de Avignon (1) y el Renacimiento, en pos del cual se apresura toda la cultura moderna. Y esta gigantesca cosecha procede íntegra de la audacia genial con que unas damas de Provenza afirmaron una nueva actitud ante la vida. Frente al doble ascetismo, igualmente abstruso, del monje y el guerrero, estas mujeres sublimes se atreven a insinuar una disciplina de interior pulimento e intelectual agudeza. Bajo su inspiración renace la suprema norma de Grecia, el *metron*, la «medida». La primera Edad Media es como el varón, toda exceso. La *lei de cortezia* proclama el nuevo imperio de la «mesura», que es el elemento donde alienta la feminidad.

Como un óleo de espiritual suavidad se derrama este imperio de mesura, de comedimiento, hasta los lugares más remotos. Es conmovedor sorprender en tierra tan áspera como nuestro rudo «Poema de Myo Cid» versos con este vocabulario:

Fabló Myo Cid bien e tan mesurado.

Esta mesura llega a la bronca gesta castellana de las remotas Cortes provenzales donde viven armoniosamente unas hembras civilizadoras. Parejamente, Carlota de Stein liberta a Goethe de su atroz teutonismo juvenil. Por eso suele llamarla la «domesticadora» y aconsejarnos: «Si quieres saber lo que es debido en cada caso, ve a la tierra de las mujeres.»

La mujer fue primero para el hombre una presa —un cuerpo que se puede arrebatar. A esta emoción venatoria sucede un sentimiento más delicado y de signo opuesto, que el griego no conoció bien (2).

(1) No es suficientemente conocido el hecho de haber sido esta Corte papal francoitaliana la ocasión primera en que de modo habitual y establecido entraron las damas a formar parte de la «sociedad». De ella, pues, hay que datar propiamente ese organismo social que los hombres modernos han llamado «corte». Constituída la de Avignon en su mayor parte por dignatarios eclesiásticos, en consecuencia, por célibes, apareció un tipo original de mujeres que llevaban una vida independiente y cultivada. Para ellas se acuña, por vez primera, la palabra «cortesana». ¡Pero sea denostado quien piense mal! Una de ellas fue Laura de Novés, la amiga del Petrarca.

(2) Sería importuno ensayar aquí un análisis, por breve que fuera, del sentimiento amoroso en Grecia. Desgraciadamente, señora, tanto en

Lo que en la mujer puede ser botín y presa que se toma de arrancada no satisface. Un mayor refinamiento del hombre le hace desear que la presa lo sea por espontánea impulsión. El botín de su feminidad, en rigor, no se posee si no se gana. La presa se torna premio. Y para alcanzarlo es preciso hacerse digno de él, adecuarse al ideal de hombre que en la mujer dormita. Por este curioso mecanismo se invierten los papeles: el eversor cae prisionero. Si en la época del mero instinto sexual la actitud del varón es predatoria y se arroja sobre la belleza transeúnte, en esta etapa de entusiasmo espiritual se coloca, por el contrario, a distancia, se orienta desde lejos en el semblante femenino para sorprender en él la aprobación o el desdén. La cultura de la «cortezia» inicia esta nueva relación entre los sexos, merced a la cual la mujer se hace educadora del hombre. Dante representa su culminación. La *Vita Nuova* ha sido escrita trémulamente bajo la emoción de sentir el poeta que so el irreal cincel femenino se iba transformando en un hombre nuevo. Dante sólo aspira a la anuencia de Beatriz, a su aprobación. La vemos pasar siempre lejos, un poco amanerada y prerrafaelista. Al poeta sólo le preocupa si le saluda o no. Cuando Beatriz está displicente evita la salutación y Dante se estremece. «*Mi salutò* —dice la primera vez que la vio— *virtuosamente tanto che mi parve allora vedere tutti i termini della beatitudine.*» Y otro día: «*Conobbi ch'era la donna della salute, la quale m'avea lo giorno dinanzi degnato de salutare.*» Desde entonces vive Dante macilento, poseído sólo *per la speranza dell'ammirabile salute*.

Con su saludo y su desdén, como con dos riendas invisibles, invisibles como los coluros astronómicos, rige la cauta doncella la brava mocedad del poeta. Claro que este poder tan mágico y casi incorpóreo sólo puede residir en la mujer que se ha refinado —la que es *gentil e non pura femmina*— dice con plena conciencia Dante. Con ademán un poco excesivo de menospreciar la carne, insiste en que si habla de los ojos *che sono principio di amore* y de la boca *ch'è fine d'Amore* se evite todo mal pensamiento, *si levi ogni vizioso pensiero. Ricordisi chi legge, che di sopra è scritto che il saluto di questa donna, lo quale era operazione della sua bocca, fu fine de' miei desideri, mentre che io lo potei ricevere.*

Dicen que San Francisco pudo vivir una semana entera del

---

el país donde yo escribo como en el que usted respira, impera todavía un filisteísmo provincial tan estrecho, que no deja margen para hablar con elevada claridad sobre los temas más hondos de lo humano.

canto de una cigarra. Dante, de la boca y la pupila, toma sólo la mística electricidad de la sonrisa que saluda. Esta sonrisa que va a aparecer tantas veces en la obra posterior de Dante, este *disiato riso* es la sonrisa gótica que perpetúan las oscuras vírgenes de piedra en los portales de las catedrales europeas.

Chè dentro agli occhi suoi ardeva un riso
tal, ch'io pensai co'miei toccar lo fondo
della mia grazia e del mio paradiso.

(Par. XV.)

[Ardía en sus ojos una tal sonrisa, que pensé con los míos llegar al fondo de mi beatitud y de mi paraíso.]

dice Dante hacia el fin de su obra vitalicia rizando el rizo de sus emociones primigenias cuando mancebo empezó la vida nueva.

El tema me apasiona, señora, y no acabaría nunca. Pero permítame usted que no desaproveche la ocasión para resumir mis pensamientos sobre la alta misión biológica que a la hembra humana atañe en la historia. Y ante todo, le ruego que no le disuene gravemente la aspereza de este vocablo—hembra humana. Espero de su mesura que muy pronto me concederá usted licitud para su uso, reconociendo que me es imprescindible.

La verdadera misión histórica de la hembra humana aparece sin claridad por olvidarse que la mujer no es la esposa, ni es la madre, ni es la hermana, ni es la hija. Todas estas cosas son precipitados que da la feminidad, formas que la mujer adopta cuando deja de serlo o todavía no lo es. Sin duda, quedaría el universo pavorosamente mutilado si de él se eliminasen esas maravillosas potencias de espiritualidad que son la esposa, la madre, la hermana y la hija —de tal modo venerables y exquisitas, que parece imposible hallar nada superior. Mas es forzoso decir que con ellas no están completas las categorías de la feminidad y que ellas son inferiores y secundarias si se emparejan con lo que es la mujer cuando es mujer y nada mas.

Cada una de esas advocaciones del ser femenino se diferencia de las restantes y se define por su oficio eficaz. Nadie ignora lo que es ser madre y esposa, hermana o hija. Pues bien, ese cuádruple oficio conmovedor no existiría si la hembra humana no fuese además —y antes que todo eso— mujer.

¿Pero qué es la mujer cuando no es sino mujer?

Yo no podría responder a esta pregunta sin rectificar antes la tradicional noción de los ideales. Desde hace doscientos años, señora,

se nos habla con abrumadora constancia del idealismo. Esta prédica de los ideales tan usada por filósofos y pedagogos —la afirmación de que la vida sólo vale puesta al servicio de los ideales—, cualquiera que sea la porción de verdad que encierre, manifiesta una concepción errónea de lo que éstos son y ha estorbado tanto en los últimos siglos que es urgente desvirtuarla. Se habla mucho del ideal de justicia, del ideal de verdad o de belleza, pero nadie se pregunta cómo tiene que ser algo para ser un ideal. No basta con encomiar patéticamente tal o cual norma para esclarecer su operación de ideal. El de ayer ha dejado de serlo hoy para nosotros. La historia asiste al drama cien veces repetido de un ideal que germina, fructifica y fenece. ¿Cómo es esto posible, si no ha variado su contenido, su trascendencia objetiva? Evidentemente es un error considerar a los ideales sólo en sí mismos, aparte de su relación con nosotros. No basta que algo sea perfecto para que sea, en verdad, un ideal. El ideal es una función vital, un instrumento de la vida entre otros innumerables. Podrán la ética y la estética definir en cada momento qué figuras merecen funcionar como ideales, pero cuál sea el ministerio mismo del ideal sólo podemos aprenderlo de la biología.

Diríase que son los ideales cosas ajenas, sublimes, a la vida y que ésta cuando asciende a ellos sale de sí misma y se eleva sobre su modesta órbita natural. No comprenden los que favorecen tal equívoco el daño que hacen a su propio idealismo. Porque dejan suponer que la vida, por sí, pudiera funcionar sin intervención alguna de los ideales, de modo que éstos serían la quinta rueda del carro y un añadido tan honroso como superfluo.

Yo creo, señora, que no hay nada de eso. La vida, toda vida, por lo menos toda vida humana, es imposible sin ideal, o, dicho de otra manera, el ideal es un órgano constituyente de la vida.

La nueva biología va mostrando que el organismo vivo no se compone sólo del cuerpo individual o, si se trata del hombre, de su cuerpo y su alma. Cuerpo y alma, el conjunto de nuestra persona, no son sino un conjunto de órganos materiales y espirituales; por consiguiente, un sistema de aparatos que funcionan. La vida consiste en un sistema de funciones corporales y psíquicas, de operaciones, de actividades. Estas actividades, inmediata o mediatamente, se dirigen al mundo en torno, desembocan en él. La pupila ve los objetos del paisaje y la mano avanza para apoderarse de ellos. Pero sería un error suponer que el mundo en torno, lo que llamamos el medio, está ahí meramente para recibir nuestras actividades según

se van ejecutando. Cada día se hace más patente que las actividades del organismo, incluso las más elementales como la nutrición, no funcionan si no son excitadas. Para el ser vivo es, pues, la excitación o estímulo lo primordial. Todo lo demás depende de ella hasta el punto que podría decirse: vivir es ser excitado. Pues bien, el medio antes que otra cosa viene a ser el almacén de los estímulos, el arsenal de las excitaciones que operando incesantemente sobre nuestro organismo suscitan el dinámico torrente que es la vida. Cada especie y aun cada individuo posee su medio propio: la avispa con sus ojos de seis mil facetas ve otras cosas que nosotros, tiene un medio visual distinto y, por tanto, recibe diferentes excitaciones.

Esta sencilla observación nos indica que el medio no es algo externo al organismo biológico, sino que es un órgano de él, el órgano de la excitación. La vida así considerada se nos ofrece como un enérgico diálogo con el contorno en el cual nuestra persona es un interlocutor y otro el personaje que nos rodea. Y así como la presión atmosférica, la temperatura, la sequedad, la luz excitan, irritan nuestras actividades corporales, hay en el paisaje figuras corpóreas o imaginarias cuyo oficio consiste en disparar nuestras actividades espirituales que, a su vez, arrastran en pos el aparato corporal. Esos excitantes psíquicos son los ideales, ni más ni menos. Cese, pues, la vaga, untuosa, pseudomística plática de los ideales. Son éstos, en resolución, cuanto atrae y excita nuestra vitalidad espiritual, son resortes biológicos, fulminantes para la explosión de energías. Sin ellos la vida no funciona. Nuestro contorno, que está poblado, no sólo de cosas reales, sino también de rostros extraterrenos y hasta imposibles, contiene un repertorio variadísimo de ellos. Los hay mínimos, humildes, que casi no nos confesamos; los hay gigantescos, de histórico tamaño, que ponen en tensión nuestra existencia entera y a veces la de todo un pueblo y toda una edad. Si el nombre de ideales quiere dejarse sólo para estos mayúsculos no hay inconveniente con tal de recordar que lo que tienen de ideales no es lo que tienen de grandes, no es su trascendencia objetiva, sino lo que tienen de común con los más pequeños estímulos del vivir: encantar, atraer, irritar, disparar nuestras potencias. El ideal es un órgano de toda vida encargado de excitarla. Como los antiguos caballeros, la vida, señora, usa espuela. Por esto, la biología de cada ser debe analizar no sólo su cuerpo y su alma, sino también describir el inventario de sus ideales. A veces padecemos una vital decadencia que no procede de enfermedad en nuestro cuerpo ni en nuestra alma, sino de una mala higiene de ideales.

Con esto venimos a la siguiente conclusión: para que algo sea un ideal no basta que parezca digno de serlo por razones de ética, de gusto o conveniencia, sino que ha de tener, en efecto, ese don de encantar y atraer nuestros nervios, de encajar perfectamente en nuestra sensibilidad. De otra suerte será sólo un espectro de ideal, un ideal paralítico incapaz de tender la ballesta del ímpetu. De las dos caras que el ideal tiene, sólo se ha atendido hasta ahora la que da a lo absoluto y se ha olvidado la otra, la que da hacia el interior de la economía vital. Con la palabra más vulgar de «ilusiones» solemos expresar ese ministerio atractivo que es la esencia del ideal.

Ahora podría más a placer contestar a la pregunta anterior. El oficio de la mujer, cuando no es sino mujer, es ser el concreto ideal («encanto», «ilusión») del varón. Nada más. Pero nada menos. Puede un hombre amar con insuperable fervor a la madre, esposa, hija o hermana sin que haya en su sentimiento la menor tonalidad de ilusión. Por el contrario, puede sentirse ilusionado, encantado, atraído, sin que experimente nada de eso que propiamente llamamos amor filial, paterno, conyugal o fraternal. Las mujeres, con su aguda intuición, distinguen perfectamente cuándo en las emociones que suscitan existe ese matiz de la ilusión y, en el secreto de su ánima, sólo entonces se sienten halagadas y satisfechas. Decía Ramón Campos, un fino escritor español de fines del siglo XVIII, que «sólo una cosa puede llenar por completo el corazón del hombre, y es el corazón de la mujer».

De suerte que la mujer es mujer en la medida en que es encanto o ideal. Una madre perfecta será un ideal de madre, pero ser madre no es ser ideal. Las varias advocaciones de la hembra humana, son, pues, claramente distintas y llevan adscrito cada una un repertorio diferente de gracias y virtudes. Cabe que la esposa, la madre, la hermana, la hija sean perfectas sin que posean perfecciones de mujer, y viceversa.

Por otra parte, se advierte que la encantadora misión de la mujer es el principio que hace posibles las restantes formas de feminidad. Si la mujer no encanta, no la elige el hombre para hacerla esposa que sea madre de hijas hermanas de sus hijos. Todo se origina en ese mágico poder de encantar. En los *Mártires*, de Chateaubriand, cuando el general romano vela melancólico en el baluarte bajo la vaga palpitación estelar, la druidesa que le ama, la gentil Veleda se presenta como un fantasma etéreo, con su larga crin rubia, la litúrgica hoz de oro entre los pechos y le dice: *Sais-tu que je suis fée?* Pues bien, la mujer antes que poder ser cualquier otra cosa, ha de

parecer al hombre, como Veleda, un hada, una mágica esencia. La ilusión podrá vivir un instante o no morir nunca: breve o perdurada es la ocasión de influencia máxima sobre el hombre que a la mujer se ofrece.

Es increíble que haya mentes lo bastante ciegas para admitir que pueda la mujer influir en la historia mediante el voto electoral y el grado de doctor universitario tanto como influye por esta su mágica potencia de ilusión. No existiendo dentro de la condición humana resorte biológico tan certero y eficaz como esa facultad de atraer que la mujer posee sobre el hombre, ha hecho de él la naturaleza el más poderoso artificio de selección y una fuerza sublime para modificar y perfeccionar la especie.

Es curioso que ya en los comienzos de la historia europea, allá en el primer canto de la *Ilíada*, aparece la mujer como galardón al que vence en los juegos o en la guerra. Al más diestro, al más bravo la más bella. De suerte que hallamos, desde luego, a los varones aspirando en concurrencia y certamen a conquistar la mujer. Posteriormente no es ésta sólo el premio que se otorga al mejor, sino que ella misma es encargada de juzgar quién vale más y preferir al excelente. La vida social es un continuado concurso abierto entre los hombres para medir sus aptitudes con ánimo de ser preferidos por la mujer. Sobre todo en las épocas más fecundas y gloriosas —el siglo XIII, el Renacimiento, el siglo XVIII—, las costumbres permitieron con peculiar intensidad que fuesen las mujeres, como Stendhal dice, *juges des mérites*. Pero se objetará que la mujer prefiere no al mejor, sino al que a ella le parece mejor, al individuo en que ve concretado su ideal del varón. En efecto, así es. El ideal, el diseño exaltado que del hombre tiene la mujer, actúa como un aparato de selección sobre la muchedumbre de los varones y destaca los que con él coinciden. He aquí precisamente la marcha de la historia, que es, de buena parte, la historia de los ideales masculinos inventados por la mujer. Así las damas de Provenza decidieron que el hombre debía ser *prou e courtois*. ¡Proeza y cortesía! Crearon el ideal del «caballero», que, si bien decaído y malparado, sigue aún informando la sociedad europea.

En cada generación son preferidos los varones coincidentes con el ideal más generalizado entre las mozas de aquel tiempo: ellos crean los hogares más logrados y felices, donde se crían los mejores hijos que, influídos por las almas homogéneas de sus padres, transmiten a sucesivas generaciones un cierto módulo y gesto de humanidad.

¡Qué le hemos de hacer, señora; la vida es así, sorprendente, y

llena de vías insospechadas! ¡Véase cómo lo más impalpable y flúido, el aéreo ensueño que sueñan las vírgenes en sus camarines imprime su huella en las centurias más hondamente que el acero de los capitanes! De lo que hoy tejen en su secreta fantasía, ensimismadas, las adolescentes, depende en buena parte el sesgo que tomará la historia dentro de un siglo. ¡Tiene razón Shakespeare! ¡Nuestra vida está hecha con la trama de nuestros sueños!

Yo no quisiera, señora, tomar en esta ocurrencia posiciones ante el feminismo contemporáneo. Es posible que sus aspiraciones concretas me parezcan dignas de estima y fomento. Pero sí me atreveré a decir que aún, acertado, es todo el feminismo un movimiento superficial que deja intacta la gran cuestión: el modo específico de la influencia femenina en la historia. Una falta de previsión intelectual lleva a buscar la eficacia de la mujer en formas parecidas a las que son propias de la acción varonil. De esta manera, claro está, sólo hallaremos ausencias.

Se olvida que cada ser posee un género peculiar de causalidad y la mente alerta debe saber encontrarlo.

El genial dramaturgo Hebbel se preguntaba si es posible componer tragedias cuyo héroe sea femenino. Porque parece consistir el heroísmo en una superlativa actividad, apenas comportable con la normal condición de la mujer. Analizando el hecho de Judith, la viuda virgen, había hallado que si se aventuró hasta la tienda de Holofernes, fue por admiración, por entusiasmo hacia el audaz guerrero, y si luego segó su cabeza fue por acción automática de odio o resentimiento al sentirse mancillada y ofendida. Su hazaña, sólo mirada de lejos lo parece. En realidad, era un tejido compuesto de reacciones y debilidades. Para rectificar este ensayo, Hebbel modela su *Genoveva de Brabante*, que no hace sino sufrir, padecer, creando así el símbolo de un heroísmo negativo propiamente femenino, donde la actividad es, por esencia, pasividad y sufrimiento. *Durch dulden tun;* hacer al padecer. Tal es su fórmula de la causalidad femenina.

La solución de Hebbel al problema por él sutilmente planteado me parece excesiva. Ciertamente que el destino de la mujer no es la actividad, pero entre ésta y el sufrimiento hay una forma intermedia: el ser.

Todo hombre dueño de una sensibilidad bien templada ha experimentado a la vera de alguna mujer la impresión de hallarse delante de algo extraño y absolutamente superior a él. Aquella mujer, es cierto, sabe menos de ciencia que nosotros, tiene menos poder crea-

dor de arte, no suele ser capaz de regir un pueblo ni de ganar batallas, y, sin embargo, percibimos en su persona una superioridad sobre nosotros de índole más radical que cualquiera de las que pueden existir, por ejemplo, entre dos hombres de un mismo oficio. Y es que las excelencias varoniles —el talento científico o artístico, la destreza política y financiera, la heroicidad moral— son, en cierta manera, extrínsecas a la persona, y por decirlo así, instrumentales. El talento consiste en una aptitud para crear ciertos productos socialmente útiles— la ciencia, el arte, la riqueza, el orden público. Mas lo que propiamente estimamos es estos productos, y sólo un reflejo del valor que les atribuímos se proyecta sobre las dotes necesarias para producirlos. No es el poeta, sino la poesía lo que nos interesa; no es el político, sino su política. Este carácter extrínseco de los talentos se hace patente por darse a menudo en el hombre al lado de los más graves defectos personales. La excelencia varonil radica, pues, en un *hacer;* la de la mujer en un *ser* y en un *estar;* o con otras palabras: el hombre vale por lo que *hace;* la mujer por lo que *es.*

Cuando menos, lo que al hombre atrae de ellas no son sus actos, sino su esencia. De aquí que la profunda intervención femenina en la historia no necesite consistir en actuaciones, en faenas, sino en la inmóvil, serena presencia de su personalidad. Como al presentarse la luz, sin que ella se lo proponga y realice ningún esfuerzo, simplemente porque es luz, quedan iluminados los objetos y cantan en sus flancos los colores, todo lo que hace la mujer lo hace sin hacerlo, simplemente estando, siendo, irradiando. Y es curioso advertir cómo este carácter, que da a todo movimiento femenino un aire más bien de emanación que de acto regido por finalidades externas, luce en cada uno de sus oficios peculiares. ¿Es, por ventura, trabajar lo que hace la madre al ocuparse de sus hijos, la solicitud de la esposa o la hermana? ¿Qué tienen todos esos afanes de increíble misterio, que les hace como irse borrando conforme son ejecutados, y no dejar en el aire acusada una línea de acción o faena? Pues esta fluidez del acto es eminente en el oficio titular de mujer. La mujer, en efecto, parece no intervenir en nada; su influjo no tiene el aspecto violento o siquiera afanado propio a la intervención masculina. El hombre golpea con su brazo en la batalla, jadea por el planeta en arriesgadas exploraciones, coloca piedra sobre piedra en el monumento, escribe libros, azota el aire con discursos y hasta cuando no hace sino meditar, recoge los músculos sobre sí mismos en una quietud tan activa, que más parece la contracción preparatoria del brinco audaz. La mujer, en tanto, no hace nada, y si sus manos se mueven, es más bien

en gesto que en acción. Sobre un sepulcro de la vetusta Roma republicana, donde descansó el cuerpo de una de aquellas matronas genitrices de la raza más fuerte, se leen junto al nombre estas palabras: *domiseda, lanifica;* guardó su casa e hiló. Nada más. Nos parece ver la noble figura quieta en su umbral, con los largos dedos consulares enredados en el blanco vellocino.

La influencia de la mujer es poco visible precisamente porque es difusa y se halla dondequiera. No es turbulenta, como la del hombre, sino estática, como la de la atmósfera. Hay evidentemente en la esencia femenina una índole atmosférica que opera lentamente, a la manera de un clima. Esto es lo que quisiera sugerir cuando afirmo que el hombre vale por lo que *hace*, y la mujer por lo que *es*.

Así se explica que la cultura y perfeccionamiento de la hembra humana lleve siempre trayectoria distinta de la del hombre; mientras el progreso del varón consiste principalmente en fabricar cosas cada vez mejores —ciencias, artes, leyes, técnicas—, el progreso de la mujer consiste en hacerse a sí misma más perfecta, creando en sí un nuevo tipo de feminidad más delicado y más exigente.

¡Más exigente! A mi juicio, es ésta la suprema misión de la mujer sobre la tierra: exigir, exigir la perfección al hombre. Se acerca a ella el varón, buscando ser el preferido; a este fin procura, desde luego, recoger en un haz lo mejor de su persona para presentarlo a la bella juzgadora. El aliño que el más descuidado suele poner en su aderezo corporal al tiempo de la aspiración amorosa no es sino la expresión exterior y un poco ingenua del aseo espiritual a que la mujer nos incita. Ya esta espontánea selección y pulimento de nuestro repertorio vital es un primer impulso hacia la perfección que a ella debemos. Pero hay más; con eso que el hombre es, llega ante la mujer y lo expone; dice sus palabras, hace sus ademanes fijando la mirada en su semblante para descubrir su aprobación o su desdén. Sobre cada acción suya desciende un leve gesto reprobatorio o una sonrisa que corrobora; la consecuencia es que reflexiva o indeliberadamente el hombre va anulando, podando sus actos reprobados y fomentando los que hallaron aquiescencia. De suerte que, al cabo, nos sorprendemos reformados, depurados según un nuevo estilo y tipo de vida. Sin hacer nada, quieta, como la rosa en su rosal, a lo sumo mediante una flúida emanación de leves gestos fugaces, que actúan como golpes eléctricos de un irreal cincel, la mujer encantadora ha esculpido en nuestro bloque vital una nueva estatua de varón. Diríase que hay dentro del alma femenina un imaginario perfil, el cual aplica sobre cada hombre que se aproxima. Y yo creo

que es así: toda mujer lleva en su intimidad preformada una figura de varón, sólo que ella no suele saber que lo lleva. El fuerte de la mujer no es saber, sino sentir. Saber las cosas es tener sus conceptos y definiciones, y esto es obra de varón. La mujer no sabe, no se ha definido ese modelo de masculinidad, pero los entusiasmos y repulsas que siente en el trato con los hombres equivalen para ella al descubrimiento práctico de esa carga ideal que insospechada traía en su corazón. Sólo así se aclara el hecho —cuyo mecanismo dejo ahora intacto— de que todo amor verdadero, y más aún en la mujer, nace en *coup de foudre* y es un flechazo. Poco puede apostarse a un amor que nace lentamente; cuando es plenario surge de un golpe, de tal modo instantáneo y arrollador, que la mujer lo primero que de él advierte es un fabuloso, irresistible anonadamiento. Este fenómeno sólo se explica por la súbita coincidencia entre aquel molde ideal y un hombre pasajero. El amor a aquella figura imaginaria preexistía ya; sólo esperaba una ocasión favorable para dispararse.

La mayor parte de los hombres viven de frases hechas, de ideas recibidas, de sentimientos convencionales y mostrencos. Del mismo modo, las mujeres vulgares llevan en sí un vulgar ideal de varón, un modelo de munición que fácilmente halla aproximado cumplimiento en la realidad. Mas como hay hombres geniales que inventan novísimos pensamientos, que crean estilos artísticos y descubren normas de nuevo derecho, hay mujeres geniales en que, por la exquisita materia de su ser, por el enérgico cultivo de su sensibilidad, logra brotar inexpreso un nuevo ideal de varón. A modo de meta sublime, de ejemplar y prototipo actúa ese delicado perfil sobre toda una sociedad, elevando, mediante la tracción encantadora que ejerce la mujer, el nivel moral del tipo hombre.

Cabe, pues, en el oficio peculiar de mujer un más y un menos de genialidad, como en la ciencia o en el arte. Y esto quiere decir que la pura feminidad es una dimensión esencial de la cultura; que hay una cultura específicamente femenina, con sus talentos y sus genios, sus ensayos, sus fracasos y sus adquisiciones, al través de la cual realiza la mujer su genuina colaboración en la historia.

Si unas cuantas docenas de mujeres, certeramente apostadas en una sociedad, educan, pulen su persona, hasta hacer de ella un perfecto diapasón de humanidad, un aparato de precisión sentimental, un órgano de aguda sensibilidad para formas posibles de vida mejor, lograrán más que todos los pedagogos y todos los políticos. La mujer exigente, que no se contenta con la vulgar manufactura varonil, que exige raras calidades en el hombre, produce con su desdén una espe-

cie de vacío en las alturas sociales; y como la naturaleza tiene horror a éste, pronto lo veremos llenarse de realidades: los corazones de los hombres comenzarán a pulsar con nuevo compás, ideas inesperadas despertarán en las cabezas, nuevas ambiciones, proyectos, empresas surcarán los espacios vitales, la existencia toda se pondrá a marchar en ritmo ascendente, y en el país venturoso donde esa feminidad aparezca florecerá triunfante e invasora una histórica primavera, toda una vida nueva—*vita nuova!*

Vea usted, señora, cómo después de un largo giro, tal vez un poco penoso, vuelvo fielmente al punto de donde partí. Todo esto que ahora he dicho quisiera ser tan sólo el comentario a la emoción juvenil que Dante expresa en su primer libro. *La vita nuova* es la historia miniada en gótica vidriera de tres o cuatro gestos que de lejos hace la doncella florentina; una sonrisa de favorable salutación, un mohín de vago desdén. Nada más. Y la vida de Dante, que fue iniciación de épocas nuevas, quedó para siempre orientada en su ruta por aquella sonrisa de la *donna della salute* —como las naves sobre el lomo del mar aprenden su camino en el gesto tembloroso de una estrella.

En vez de dirigirse por derecho a la perfección, cree más seguro el poeta del *Paraíso* recoger la norma en el semblante de Beatriz. Por eso dice:

Beatrice tutta nelle eterne rote
fissa con gli occhi stava; ed io in lei
le luci fisse, di lassu remote.

[Beatriz miraba fijamente a las eternas esferas, y yo fijaba en ella mis ojos, apartándolos de lo alto.]

Es el profundo suceso, que bajo la superficie histórica siempre se renueva, y Goethe expresó en palabras casi nunca entendidas:

El Eterno-Femenino
nos atrae hacia las alturas,

o como luego dice la *Mater gloriosa*, dirigiéndose a Margarita:

¡Ven! Asciende a las esferas sublimes,
que si él te presiente, él te seguirá.

La perfección radical del hombre —no lo que es sólo mejorar en ciencia o en arte o en política— ha solido llegar a él mirando el infinito al través de un alma femenina, medio cristalino donde dan su refracción los grandes ideales concretos. Así podía decir Shelley a su amada: *¡Amada, tú eres mi mejor yo!*

Todos los progresos que el hombre con su obra consigue son parciales, adjetivos, tangentes a la esfera íntima de la vida. Por el contrario, un modo superior de perfección femenina es un progreso integral de la vida y como el germen de una nueva humanidad. De aquí el anhelo infinito, la ilusión incendiada que los hombres mejores han sentido cuando sesgó su existencia una mujer esencial. Si contemplamos al trasluz lo que han escrito, lo que han pintado, lo que han legislado, descubrimos en la filigrana un tenue perfil transeúnte de dama gentil. No se trata de vulgares anécdotas eróticas, sino de aquellas supremas emociones que en el lívido crepúsculo de Mantinea explicaba, trémula y sabia, a Sócrates divino la extranjera Diótima. Se trata del afán de perfección que en todo varón selecto siembra a su paso sin peso una Eva ejemplar.

Un individuo, como un pueblo, queda más exactamente definido por sus ideales que por sus realidades. El lograr nuestros propósitos depende de la buena fortuna; pero el aspirar es obra exclusiva de nuestros corazones. Por esto los tipos de feminidad, que son a la vez formas de idealidad, marcan el horizonte de las capacidades latentes en cada pueblo. Dondequiera y en todo tiempo, las siluetas del eterno femenino se elevan al cenit como constelaciones, preestableciendo los destinos étnicos.

Hace ocho años, señora, cuando iba a terminar mi permanencia en la Argentina, tuve el honor de conocer a sus amigas y a usted. Nunca olvidaré la impresión que me produjo hallar aquel grupo de mujeres esenciales, destacando sobre el fondo de una nación joven. Había en ustedes tal entusiasmo de perfección, un gusto tan certero y rigoroso, tanto fervor hacia toda disciplina severa, que cada una de nuestras conversaciones circulares dejaba sobre mi espíritu, como un peso moral, el denso imperativo de «mezura» y selección. Que en un pueblo de antigua y destilada cultura aparezcan exquisitas formas de feminidad es comprensible, aunque no frecuente. Nietzsche dice que «la mujer perfecta es un tipo de humanidad superior al hombre perfecto, y además, es más insólito». Pero que en una raza nueva y aun en gestación broten súbitamente tales criaturas, encierra un secreto orgánico y da mucho que pensar. Evidentemente no se trata de un resultado del medio, como en las viejas civilizaciones. Todo lo contrario. La vitalidad ascendente de la nueva raza crea de su lujo interior esas figuras egregias con una intención de ejemplaridad. Son modelos y pautas que inician un perfeccionamiento del

medio. El hecho de que ustedes me apareciesen floreciendo en la hora germinal de una gran nación, me hizo concebir estos pensamientos sobre la influencia de la mujer en la historia. Su coincidencia con las emociones de Dante me invitaba a devolverlos ahora a ustedes en signo de homenaje y gratitud.

Yo no sé si la sociedad que le rodea sabrá aprovechar sin pérdida la gracia normativa que hay en usted. ¿No es el destino de la Argentina seguir una trayectoria que contrapese la del pueblo yanqui, equilibrando así las dos gigantescas masas del continente? Ya que la nación del Norte parece haberse desviado hacia el cultivo de la cantidad, fuera excelente que las razas del Plata prefiriesen la cualidad, aspirando a crear un nuevo tipo de hombre selecto. Claro síntoma de este sino es que hoy posean en usted algo así como una Gioconda austral.

¿Por qué, señora, es su prosa tan muelle, y lleva cada frase un resorte suave, que nos despide elásticamente de la tierra y nos proporciona una ascensión? Y eso que un fino respeto hacia Dante —¡quién lo conociera como usted!— le hace reprimir sus más personales aspiraciones. Al servirnos de guía suscita usted problemas que voluntariamente deja sin resolver. Esperamos tras éste otro libro, donde reciban iluminaciones. No olvide usted que es para muchos, como el poeta decía,

Quella ond'io aspetto il come e il quando
del dire e del tacer.

(Par. XXI.)

[Aquella de que espero el cómo y el cuándo
del hablar y el callar.]

Señora: La excursión ha sido deliciosa. Lo malo es que después de habernos conducido por espiritual tracción hasta lo más alto, nos deja usted ahora solos y, abandonados a nuestro propio peso, ¿qué podemos hacer sino descender? Con mis exclusivas fuerzas yo sólo podría intentar un estudio que se titulase: *De Beatrice a Francesca, ensayo descendente.* No faltaría precedencia. Conviene recordar que los dos mayores viajes para recobrar la mujer han sido de dirección contrapuesta. Dante asciende para hallar a Beatriz en el Empíreo, mas Orfeo, musicando, desciende al Infierno para encontrar a Eurídice.

Debo confesar que si placentero acompaño a Dante y procuro aprender de él, su doctrina me parece, al cabo, parcial e insuficiente. El estadio de la evolución sentimental que él representa no puede

ser el último. Era preciso ciertamente descubrir la emoción espiritual hacia la mujer, que antes no existía. Pero después de haber ascendido hasta ella hace falta reintegrarla al cuerpo. Yo creo que esta integración del sentimiento, este ensayo de fundir el alma con la carne, es la misión de nuestra edad.

Hay en Dante, como en toda su época, un inestimable dualismo. Dante es, por una parte, el hombre que ha mirado mejor las formas de las cosas. Sus sentidos, prontos y perspicaces, estaban magníficamente abiertos sobre el mundo, y de su persona brotaba un gigantesco apetito de vida. No era un espectro; dondequiera que iba «movía lo que tocaba». Si escapa al trasmundo de las postrimerías, es para hacer de él una localidad inmejorable, desde la cual contemplar el gran torrente dramático de este nuestro mundo. Al pasar la frontera de ultratumba se lleva íntegro su equipaje de pasiones terrenas, y en sus versos trascendentes se las oye silbar como vendavales. La *Divina Comedia* es, ante todo, un libro de memorias.

Pero al lado de este terrenal entusiasmo, y sin acuerdo con él, triunfa en Dante el goticismo, con su alma de flecha ultrarreal, con su embriaguez de lo abstruso y su afán de fuga. Hay además en nuestro poeta un comienzo de la propensión racionalista que va a imperar en el Renacimiento, y luego en toda la modernidad. De este racionalismo, que aspira a sustituir la vida por la idea, nos vamos ahora curando. Su tiempo, en cambio, vivía inclinado hacia todas las alucinaciones. Es la edad en que se busca el Santo Grial y se da cima a aquella heroica fantasmagoría de las cruzadas. La famosa de los niños nos hace entrever cierto fondo de perversión, de insalubridad en las imaginaciones. Se vive en la magia de Artus y de Merlín.

Yo pido, señora, que organicemos una nueva salud, y ésta es imposible si el cuerpo no sirve de contrapeso al alma. Una vez descubierta, la vida del alma es demasiado fácil, porque es imaginaria. Decía Nietzsche «que es muy fácil pensar las cosas, pero muy difícil serlas». El cuerpo significa un imperativo de realización que se presenta al espíritu. Yo diría más: el cuerpo es la realidad del espíritu. Sin los gestos de usted, señora, no sabría nada del dorado misterio que es su alma.

Se ha partido de una falsa abstracción, se ha disociado arbitrariamente el cuerpo del espíritu, como si ambos fuesen separables. Pero el cuerpo vivo no es como el mineral: pura materia. El cuerpo vivo es carne, y la carne es sensibilidad y expresión. Una mano, una mejilla, un belfo *dicen* siempre algo; son esencialmente ademanes, cápsulas de espíritu, exteriorización de esta esencial intimidad que

llamamos psique. La corporeidad, señora, es santa porque tiene una misión trascendente: simbolizar el espíritu.

¿Por qué desdeñar lo terreno? El propio asceta Pedro Damián no se olvida en el Paraíso del aceite cuaresmal con que había ganado el Cielo:

Quivi
al servigio di Dio mi fei si fermo,
che pur con cibi di liquor di ulivi
lievemente passaba caldi e geli
contento dei pensier contemplativi.

Lo cierto es que los inquilinos del otro mundo se agolpan presurosos, como insectos a la luz, en torno de Dante, a fin de beber en él un poco de vida y se atropellan para preguntarle noticias de la tierra.

Nos urge, señora, oír de nuevo su inspiración sobre estos grandes temas. Estamos en una hora de universal crepúsculo. Todo un orbe desciende moribundo, rodeado por la espléndida fiesta de su agonía. Ya roza el disco incendiado la fría línea verde de su inquieto sepulcro. Aún queda un resto de claror...

Lo sol sen va e vien la sera:
non v'arrestate ma studiate el passo,
mentre que l'occidente non s'annera.
[El sol se va y llega la noche:
no os detengáis, sino descubrid la salida
en tanto que el occidente no se ennegrece.]

(Purg. XVII.)

ARTICULOS

(1925)

LA RESURRECCIÓN DE LA MÓNADA

En uno de mis anteriores artículos sobre la novela señalaba yo el hecho de que los buenos aficionados a este género literario parecen hoy interesarse más por los personajes que por la trama. Este desplazamiento del interés novelesco me parecía, a su vez, sobremanera interesante. Para quien los fenómenos espirituales acontecen por azar o engendrados por causas adventicias, externas a la espiritualidad misma, no hay en el hecho apuntado motivo alguno de meditación. Para mí, que creo lo contrario, es, en cambio, un curioso síntoma. El espíritu es siempre solidario de sí mismo. No puede en unos órdenes comportarse de una manera y en otros de otra. Un módulo único y central actúa en él y es aplicado a todos los temas, asuntos y materias de la vida. Cuando esto no acaece es que se trata de un espíritu anormal, lo que quiere decir patológico, lo que quiere decir desespiritualizado.

Puede negarse el hecho de que haya, en efecto, una diferencia en el gusto de los buenos lectores actuales y los de ayer. Puede también negarse que la diferencia, de existir, consista en que ayer interesaba más la trama que los personajes y hoy más los personajes que la trama. Pero si se acepta este hecho —que para mí es evidente— pueden extraerse de él copiosas averiguaciones sobre los órdenes más diversos y más remotos del arte novelesco.

La trama o «acción» de la novela es el conjunto de actos u operaciones de los personajes. Estos son sujetos o sustancias. Aquéllos son meras funciones. Interesarse preferentemente por la «acción» es preferir las funciones a las sustancias. Ahora bien: desde Kant a 1900 domina en la ciencia filosófica la propensión a eliminar la

categoría de sustancia y exaltar la de función. En 1900 se inicia una pendulación opuesta y se vuelve a buscar tras de la función el sujeto que funciona, tras el acto la sustancia de que emana. Se vuelve, pues, a la gran tradición de Grecia y la Edad Media, para las cuales *operari sequitur esse*, la actuación es una mera secuela de la realidad esencial, algo secundario y derivado con respecto a ésta. Los siglos XVIII y XIX intentaron una inversión de esta jerarquia y propusieron que el *esse sequeretur operari*, que la sustancia fuese sólo el resultado y como suma de los actos u operaciones.

Hallamos, pues, una perfecta analogía entre la variación de la sensibilidad estética —al menos en el lector de novelas— y la variación del pensamiento filosófico. Allí, el fenómeno toma un aspecto concreto; aquí, forzosamente, el sesgo más abstracto que cabe.

Un par de semanas más tarde de aparecer aquel artículo, me envía Hermann Weyl un folleto que estos días saldrá al comercio en Alemania. Se titula: *¿Qué es la materia?* Hermann Weyl es uno de los heráclidas, uno de los gigantes de nuestra generación, que con Einstein, Eddington, Bohr, Miss, etc., anda afanado en construir un nuevo cosmos físico. Pues bien, en el folleto de Weyl se llega a la sorprendente conclusión de que la nueva física conduce a una idea «inmaterial» de la materia, cuya expresión más adecuada sería la mónada de Leibniz.

«¡El Rey ha muerto! ¡Viva el Rey!» —gritaba desde el balcón del «Hôtel de Ville» el preboste de París cuando un Capeto expiraba. La materia ha muerto; ¡viva la mónada!

No voy ahora a comentar el folleto de Weyl, que pronto se publicará en castellano, sino exclusivamente a hacer notar la curiosa coincidencia de su tesis con el fenómeno que he observado en dos polos espirituales, en dos extremidades contrapuestas de la inteligencia, como son la novela y la filosofía. Porque, no cabe duda, preferir la mónada a la materia es preferir la sustancia a la función, el personaje a la trama.

No pretende Weyl que la física adopte en su economía doméstica el principio leibniziano, que es de orden metafísico; pero el hecho de que la física llegue a constituirse de manera que postule la mónada como complemento metafísico, revela una transformación profunda en aquella ciencia. Es la física cabalmente la disciplina donde el concepto de función nace y donde siempre será dominador. No se puede pretender que ella misma licencie el funcionalismo, so pena de retrogradar a la única cosa efectivamente mala de la Edad Media, que era la pseudo-física filosófica, de origen aristotélico. Por el

contrario, cuanto más radicalmente funcionalista sea la física, cuanto mayores sean los residuos de sustancia que elimine, más puramente cumplirá su destino. En ella se trata de disolver la realidad en factores de espacio y tiempo, que son relaciones (1). Claro es que toda relación supone cosas que se relacionan o «relatos». El ideal de la física fuera poder prescindir de éstos y relacionalizar sin resto la naturaleza. La física es por esencia relacionalista, palabra insoportable, pero que expresa más exactamente lo que Einstein sugiere con el equívoco término «relativista».

Mas, al purificarse la física en estricto relacionismo, declara *ipso facto* su condición de ciencia secundaria. Si la relación supone cosas que se relacionan, la ciencia física o de relaciones supone otra ciencia superior de las cosas relacionadas. Este es el espíritu que anima al folleto de Weyl. Como él, las mejores cabezas creadoras con que hoy cuenta Europa se orientan, sin «desvirtuar la física», hacia una metafísica. Y la metafísica es, ante todo, meditación de las sustancias.

En el siglo XIX, inversamente, se aspiraba a descender —como alguien dijo cuando Napoleón quiso ser emperador. Había la intención de instalarse definitivamente en la física, es decir, de convertir en última una posición que sólo es secundaria y penúltima. La preferencia de lo funcional —en arte, en política, en moral—, fue, a la par, una preferencia de la física.

La reforma sustancialista a que asistimos en arte y en ciencia despierta la curiosidad por columbrar cuál será la modificación conforme en ética, en política.

En la valoración de lo humano podemos seguir una de estas dos tendencias: o estimar al hombre por sus actos, o a los actos por su hombre. En un caso estimamos como lo primordialmente valioso el acto mismo, sea quien quiera el que lo ejecute. En el otro consideramos que el acto por sí mismo no es estimable, y sólo adquiere valor cuando el sujeto de que emana nos parece excelente. La contraposición no puede ser más clara. La moral utilitaria del siglo XIX (Bentham) ve en la «bondad» un atributo que originariamente sólo corresponde a ciertas acciones cuyos efectos son convenientes. La persona por sí misma no es buena o mala, por la sencilla razón de que mientras no actúe no puede ser útil para sí o para el prójimo.

---

(1) Pero no relaciones impuestas por la mente a las cosas, como Kant quería, sino relaciones de naturaleza objetiva. La nueva física relativista se aproxima más a Aristóteles y Santo Tomás que a Kant. Yo lo siento mucho; pero no tengo influencia en el distrito para variar la situación.

Merced a la bondad o utilidad de sus acciones, se carga de valor el individuo como un acumulador de la energía que una máquina o una reacción con su trabajo, con su actividad producen.

La moral cristiana, por el contrario, entiende por bondad, primariamente, cierto modo de ser de la persona. Sus actos son buenos, no por sí mismos, sino por la unción que a ellos transita del alma en quien germinan. La frase del Evangelio: «por los frutos se conoce el árbol», no contradice esa tendencia, sino, al revés, la estimula. Lo que hay que conocer moralmente, es decir, estimar, es el árbol, y los frutos nos sirven de indicio, de síntoma, de dato para descubrir la condición valiosa o despreciable de la planta. Son, pues, los actos sólo la *ratio cognoscendi* de la bondad de la persona, no la razón por la cual estimamos a ésta, no la *ratio essendi* de la bondad.

En la concepción burguesa de la vida, la sociedad no tiene carácter sustancial, sino que es meramente el tejido resultante de las relaciones entre los individuos. Esperaríamos que al hacer de la sociedad un puro sistema de relaciones se reconociese, al menos, la plena sustantividad de los individuos. Pero acontece lo mismo que con la concepción materialista del mundo. Se hace de las cosas y sucesos meras relaciones mecánicas entre átomos. Pero estos átomos no tienen valor alguno por sí mismos. Son indiferentes, igual uno que otro, y existen como simples pretextos para las relaciones en que entran. Así, los individuos, en la sociología burguesa, carecen de significación propia y se los considera como meros soportes de relaciones sociales. Cada cual es lo que actúa, y su actuación será valorada por su rendimiento social. A su vez, este rendimiento social se mide por las ventajas que proporcione al mayor número, a la masa. En fin: que sea ventajoso o no para la gran masa, es también decidido por la opinión pública, por la mayoría.

Se comprende que este régimen conduzca a una degeneración de todas las virtudes auténticas. Son siempre los inferiores, los absolutamente menos valiosos, quienes sentencian primero sobre qué valores son los más estimables, y luego quienes deciden qué actos concretos son los que mejor realizan esos valores.

La consecuencia es que el individuo, para valer, tiene que servir a los demás, con un servilismo mucho más crudo y total que el del vasallo a su señor, del siervo a su amo. Al fin y al cabo, señorío y dominio obraban sólo sobre ciertas facetas de la actividad personal, dejando el resto libre y en franquía, aparte de que el señor y el amo quedaban recíprocamente ligados por muchas obligaciones a siervo y vasallo. Pero aquí acaece que la masa social tiene todos los dere-

chos sobre el individuo y ninguna responsabilidad ni obligación.

En la concepción aristocrática, por el contrario, es estimado el individuo como persona diferencial según su índole nativa, previamente a sus actos concretos y con independencia de su utilidad social. En un círculo aristocrático, cada miembro, por el mero hecho de nacer de una familia noble —esto es, por su sustancia, que se supone transmitida genealógicamente—, posee todos los derechos y prerrogativas. Sus actos posteriores no añaden nada esencial a su estimación: parecen la natural emanación de su sustancia y no atraen un nuevo precio al que se otorgó desde luego a ésta. Las acciones, pues, lejos de ser fundamento para la valoración, son sólo su confirmación y adquieren el sentido de meros ejemplos de un carácter o potencia preexistentes. En la nobleza, los actos no pueden tener más resultado importante que uno negativo. Cuando son tales que contradicen palmariamente la dignidad aneja a la sustancia noble, traen consigo la exclusión de la persona, su expulsión fuera del círculo aristocrático.

En tanto que el burgués sólo vale mientras «sirve» —en el doble sentido de la palabra—, el servicio noble es mera consecuencia de su valor, y sus actos sólo le «sirven», en rigor, para ser tal vez castigado y depreciado.

En esta forma extrema se hace patente la ruta inversa de dos tendencias estimativas. En una se aprecia la función social y se menosprecia la persona o sustancia. En la otra se desciende de ésta a su función.

La vieja concepción aristocrática no parece menos inadmisible que la burguesa. Si hubiera habido espacio, acaso habría podido mostrar cómo lo excesivo en ella proviene de la idea excesiva, ingenua, que el hombre medieval tenía de la sustancia. Entre la función separada de la sustancia, propia al pensamiento moderno, y la sustancia inactiva, mera potencia abstracta que el aristotelismo enseñó a la Edad Media, cabe una excelente posición intermedia. La sustancia como fuerza; por tanto, como germen de acción. Ahora bien, esto es la mónada de Leibniz.

El Sol, 12 de febrero de 1925.

PLEAMAR FILOSÓFICA

UNO de los síntomas más sugerentes de la hora presente es que los especialistas de todo orden, y principalmente los físicos y biólogos, se sientan forzados a plantearse cuestiones filosóficas y a emplear para ellas métodos filosóficos. Puede decirse que en el horizonte universal se hincha una pleamar filosófica. Basta para advertirlo asomarse a las publicaciones de cada ciencia y hojear las revistas especiales. Conviene no olvidar, a fin de que cada palo aguante su vela, que algunos habíamos anunciado hace diez, hace quince años, esta sorprendente mudanza.

La pleamar filosófica que sobreviene no representa, sin embargo, una anormalidad. Todo lo contrario. Lo anormal era lo acaecido en los últimos ochenta años. Como en tantas cosas —por ejemplo, en política («derechas e izquierdas», la vida pública constituída esencialmente en lucha— la centuria pasada significa una monstruosidad, una aberración de la norma histórica. Y ahora, al mudarse los usos, no se hace sino volver a ésta, recobrar el cauce acostumbrado de los siglos. Así acontece con este retorno de la «ciencia» a la filosofía.

En medio del general derrumbamiento padecido por todos los poderes históricos que hasta hace poco regulaban nuestra vida, sólo la ciencia ha quedado invulnerada y triunfante, más aún, coincidiendo con el universal cataclismo de los prestigios, se le han abierto horizontes más amplios e imantados que nunca. Ni la religión, ni el arte, ni la política, ni la economía, han cumplido sus promesas privativas; sólo la ciencia cumple la suya. Cada día descubre una ley cósmica, nueva, un nuevo hecho, un nuevo nexo rigoroso entre los fenómenos naturales.

Pero si la ciencia ha podido atravesar la gran crisis presente, invulnerada, no puede decirse que haya quedado intacta. Bastaría para advertirlo con que pusiésemos el oído a los ataques que la «verdad científica» sufre precisamente en los países donde mayor y mejor porción de ciencia se produce. Pues acaece lo siguiente: la «verdad científica» es una especie exquisita de verdad; es, en un determinado sentido, la verdad de más quilates. Esta superior calidad proviene de que la verdad científica es exacta y es rigorosamente comprobable. A su vez, esta exactitud y esta facultad de ser comprobada provienen de ciertos métodos y condiciones que se emplean para descubrirla. Mas tales excelencias conquístalas la «verdad científica» a costa de no pocas desventajas. Y una de éstas, sobre todo, es de importancia gigante. La ciencia logra fabricar una clase ejemplar de verdades, gracias a que renuncia a resolver los problemas fundamentales. Así la física descubrirá las leyes rigorosísimas según las cuales acontecen las modificaciones de la materia, pero no nos dirá nunca de dónde procede la materia. La biología llegará a averiguar con suficiente rigor cómo funciona el ojo para ver y el estómago para digerir, pero no nos revelará nunca qué es la vida misma del organismo y cómo se origina. Más aún: de no intentar resolver tan graves y últimos problemas, ha venido a hacer su virtud máxima. Los métodos que emplea son exactos, pero incapaces de responder a las postreras preguntas.

Hasta aquí no habría motivo alguno de queja. El que da lo que puede ha cumplido. Pero es el caso que la ciencia, no contenta con poseer la mejor clase de verdad, ha pretendido que sea ésta la única y exclusiva. El hecho de esta pretensión exorbitante se ha producido, claro está, en el siglo XIX, que fue el siglo de las grandes pretensiones. Ya hoy empezamos a ver, con alguna sorpresa, que el rasgo más saliente de esa centuria fue el imperialismo. Durante ella cada hombre o grupo humano quiso mandar sobre los demás, y cuando esto era imposible, inventó la manera de que, al menos, no mandase nadie, con la secreta esperanza de que, hallándose vacante el Poder, pudiese en una hora de descuido arrebatarlo cualquiera. La democracia fue un rodeo que se buscó para hacer posible el imperialismo del individuo. En el orden de la cultura aconteció lo propio. Es curioso asistir al proceso en el que las ciencias y las artes, que en edades anteriores convivían jerarquizadas, localizada cada cual en su lugar, empiezan a declararse primero independientes y luego a querer dominar todas las demás. Hasta la música, que había conservado siempre el lugar discreto y modesto que le corresponde

y se limitaba a extender en las catedrales los terciopelos acústicos del órgano, o a sonar dulcemente al fondo de un banquete o a infiltrarse entre los movimientos de un sarao o, cuando más, en fin, a punzar en un pasajero ocio *di camera* los corazones, comienza a dar de codo para aventajarse, y reclama larga y densa atención en conciertos públicos, donde desdeña el auxilio del drama, la danza y el decorado, con quienes antes colaboraba. Las grandes sinfonías se proponen ingentes y profundos temas y con Wagner, cuna del imperialismo musical, pretende esta musa ser todo y no dejar nada fuera: la ópera wagneriana quiere ser la obra artística integral que absorbe y humilla la voz humana y su melodía infinita no se contenta con menos que con representar la nueva religión y la nueva metafísica. El wagnerismo fue la invasión napoleónica de la musicalidad, que envió por todo el mundo el estruendo de orquestas, numerosas como ejércitos con sus trompas beligerantes, con sus violines aguerridos, el arco amenazador en la mano, estratégicamente disciplinadas por ese mariscal de espaldas que es el *Kapellmeister*.

No se vea en esto desdén alguno hacia el valor musical de la obra wagneriana. Aunque ella fuese la culminación del arte músico, la pretensión que la inspiró, de convertir la música en un poder soberano de la historia, nos parece hoy exorbitante, monstruosa y ridícula. Es vano esperar tanto de la música, que no contiene en sí tesoro suficiente para guiar y nutrir toda la vida humana, suplantando la religión y la filosofía. Como el fracaso resulta siempre de la desproporción entre la esperanza y las consecuencias —quien nada promete nunca fracasa—, no es extraño que a tan vana aspiración haya seguido la humillación de la música que ahora presenciamos. El *jazz-band* con su negro antropoide es el castigo del arcángel wagneriano que quiso ser como Dios. La música vuelve a su lugar en el fondo del banquete y el rincón del sarao.

Otro fenómeno imperialista, pero de mayores dimensiones, fue la gran subversión de la ciencia experimental, especialmente de la física. Había ésta nacido en Grecia como un conocimiento de segundo grado. Por encima de ella se alzaba la ciencia primera, la *prima philosophia*, que era un conocimiento esencial de las primeras y últimas realidades, de las definitivas. La física se ocupaba y se ocupa sólo de realidades intermedias, de los fenómenos o apariencias que emergen ante los sentidos. Y, adaptando la fórmula acuñada en la academia platónica, más bien que conocer, aspiraba únicamente a «salvar las apariencias, los fenómenos» —la *fainómena sozein*—, es decir, a ordenar las cosas perceptibles según leyes de coexistencia y

sucesión, en forma que podamos con todo rigor predecir los hechos materiales. No pretendía propiamente comprender lo que es el Universo, sino tan sólo averiguar de él lo necesario para poder prever los acontecimientos. Su verdad no era, pues, reveladora, penetrante, profunda, iluminante, inteligente: era, en cambio, práctica, útil. Las leyes físicas no son descubiertas con un propósito utilitario, pero llevan en sí la condición de poder ser siempre aplicadas, sirven para facilitar al hombre el detalle de su vida, mas no resuelven, ni siquiera atacan los grandes problemas hincados en el alma humana.

Siglos y siglos se ha mantenido la física circunscrita a su verdadero oficio. En esos siglos ha crecido y ha realizado sus mayores conquistas. Pero he aquí que en el pasado los laboratorios se sublevan y proclaman la doctrina de que la verdad física es, no una forma de verdad entre otras, sino la única. Asume con exclusividad el título de «ciencia», negándoselo a las demás castas de conocimiento, como son, el pensar filosófico y el milenario saber vital de que usamos en la vida espontánea. Entonces fue cuando para toda idea que no fuese meramente descriptiva o experimental se forjó, como una apelación desdeñosa, el título de «mito».

De esta manera se nos confinaba en un plano de verdades intermedias, prohibiéndonos todo movimiento audaz hacia las últimas verdades. Du Bois Reymond, pontificando desde el laboratorio, lanzó *urbi et orbi* su *Ignorabimus*. Pero no bastaba con quererlo así. Una perspectiva no puede componerse sólo de planos intermedios; le es ineludible poseer un primer plano y un fondo o plano último. Cuando a una perspectiva le amputamos violentamente el último plano, el que era sólo penúltimo pasa automáticamente a hacerse extremo. Quiero decir con esto que no se halla en nuestra mano renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos, porque si nos quedamos en una posición penúltima, queramos o no, se alza ésta, bien que fraudulentamente, con todos los atributos de la ultimidad.

Así la física subversiva no tuvo más remedio que tomar actitud de soberana intelectual, produciendo una pésima filosofía: materialismo o positivismo. El materialismo consistía simplemente en la divinización de la materia. Como el físico maneja la materia, pero ignora lo que es, hizo con ella lo que el salvaje que no sabe qué es el rayo y por eso lo diviniza. Más cauteloso, el positivismo renuncia a intentar apoteosis. Convencido de que la física sólo puede resolver las cuestiones penúltimas, declara que es imposible resolver las últimas. Y haciendo, como otra vez he dicho, un gracioso gesto de

zorra ante uvas altaneras, las llama mitos, predica el agnosticismo, es decir, el abandono de los problemas supremos. Y así acaeció que durante casi un siglo la humanidad occidental ha vivido con una perspectiva mutilada, con un mundo al cual faltaba el primero y el último plano, alimentándose de cuestiones intermedias, segundas si se empieza a contar por el principio, penúltimas si se cuenta por el fin.

Decía Fichte: la filosofía que se tenga depende del hombre que se sea. Esto es verdad, aun generalizando mucho más la fórmula. No sólo la filosofía, el repertorio íntegro de ideas dominante en una época, depende del tipo humano que en esa época predomine. Y toda variación profunda de la ideología es indicio de que un nuevo tipo de hombre ha triunfado en la mecánica social. Ahora bien: en el siglo XIX triunfa la burguesía sobre las viejas aristocracias, la burguesía que en largas centurias se había ido formando como una clase de segundo rango en la jerarquía pública. Y esta situación social intermedia era símbolo de su psicología. El burgués no es el hombre guerrero de las grandes decisiones, ni es el hombre religioso de las sublimes contemplaciones, es el *homo oeconomicus*, el hombre que atiende, sobre todo, a lo útil. Allá en la hora germinal de nuestras naciones occidentales, mientras el hombre de guerra erige el castillo de ofensa y defensa y el sacerdote levanta la iglesia con una aspiración de fuga ultraterrena, el burgués organiza un mercado, planta a su vera un taller y se ampara creando la técnica social del derecho, la jurisprudencia. El burgués es mercader, fabricante, juez y abogado. Deja al guerrero el afán de dominar a los hombres y se preocupa de dominar las cosas. Crea la técnica, que es la cultura de los medios materiales; crea la policía y la justicia pública, que son la cultura de los medios sociales. El día que triunfó y pudo desalojar al guerrero y al sacerdote, la humanidad europea quedó confinada a una cultura toda de medios y de intermedios. En ella hemos sido educados, de ellas aspiramos a evadirnos. Era natural que bajo la constelación de la burguesía la ciencia experimental celebrase su hora culminante.

La nueva pleamar filosófica revela que un nuevo tipo de hombre inicia su dominación. Yo he procurado reiteradamente y desde distintas vertientes sugerir su perfil: es el hombre para quien la vida tiene un sentido deportivo y festivo. Sin embargo, no me he decidido nunca a desarrollar lo que bajo ese título entiendo: me aterra un poco la ardua labor que tal empresa requiere y, sobre todo, la audacia

inevitable a que obliga. Porque ello llevaría a hundir bien honda la mano en los senos más ocultos del hombre moderno y bucear en el cieno para cazar las perlas más valiosas. De todas suertes, me había propuesto atacar, por fin, el tema con toda su amplitud en un curso extra-universitario de conferencias que preparaba para Buenos Aires. Un destino adverso me impide este año gravitar desde esa ciudad hacia el centro de la tierra. Espero que se logre mi afán el año próximo.

Entretanto, la velocidad de los acontecimientos espirituales es tal al presente, que dentro de un año la pleamar filosófica batirá ya los más adustos promontorios.

Conviene, no obstante, hacer constar que nada ni nadie puede hacernos abandonar la vieja ciencia experimental. Su exceso de última hora no permite olvidar su gloriosa y ejemplar fecundidad. La sazón no es para abandonar el ayer, sino para integrarlo con el mañana.

La Nación, de Buenos Aires, 10 de mayo de 1925.

LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE E IDEAS SOBRE LA NOVELA

(1925)

LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

Non creda donna Berta e ser Martino...
DIVINA COMEDIA.—PARADISO XIII.

IMPOPULARIDAD DEL ARTE NUEVO

ENTRE las muchas ideas geniales, aunque mal desarrolladas, del genial francés Guyau, hay que contar su intento de estudiar el arte desde el punto de vista sociológico. Al pronto le ocurriría a uno pensar que parejo tema es estéril. Tomar el arte por el lado de sus efectos sociales, se parece mucho a tomar el rábano por las hojas o a estudiar al hombre por su sombra. Los efectos sociales del arte son, a primera vista, cosa tan extrínseca, tan remota de la esencia estética que no se ve bien cómo, partiendo de ellos, se puede penetrar en la intimidad de los estilos. Guyau, ciertamente, no extrajo de su genial intento el mejor jugo. La brevedad de su vida, y aquella su trágica prisa hacia la muerte impidieron que serenase sus inspiraciones y, dejando a un lado todo lo que es obvio y primerizo, pudiese insistir en lo más sustancial y recóndito. Puede decirse que de su libro *El arte desde el punto de vista sociológico* sólo existe el título; el resto está aún por escribir.

La fecundidad de una sociología del arte me fue revelada inesperadamente cuando hace unos años me ocurrió un día escribir algo sobre la nueva época musical, que empieza con Debussy (1). Yo me proponía definir con la mayor claridad posible la diferencia de estilo entre la nueva música y la tradicional. El problema era rigorosamente estético, y, sin embargo, me encontré con que el camino más corto hasta él partía de un fenómeno sociológico: la impopularidad de la nueva música.

(1) Véase *Musicalia* en *El Espectador*, tomo III (en el tomo II de estas *Obras Completas*).

Hoy quisiera hablar más en general y referirme a todas las artes que aún tienen en Europa algún vigor; por tanto, junto a la música nueva, la nueva pintura, la nueva poesía, el nuevo teatro. Es, en verdad, sorprendente y misteriosa la compacta solidaridad consigo misma que cada época histórica mantiene en todas sus manifestaciones. Una inspiración idéntica, un mismo estilo biológico pulsa en las artes más diversas. Sin darse de ello cuenta, el músico joven aspira a realizar con sonidos exactamente los mismos valores estéticos que el pintor, el poeta y el dramaturgo, sus contemporáneos. Y esta identidad de sentido artístico había de rendir, por fuerza, idéntica consecuencia sociológica. En efecto, a la impopularidad de la nueva música responde una impopularidad de igual cariz en las demás musas. Todo el arte joven es impopular, y no por caso y accidente, sino en virtud de un destino esencial.

Se dirá que todo estilo recién llegado sufre una etapa de lazareto y se recordará la batalla de *Hernani* y los demás combates acaecidos en el advenimiento del romanticismo. Sin embargo, la impopularidad del arte nuevo es de muy distinta fisonomía. Conviene distinguir entre lo que no es popular y lo que es impopular. El estilo que innova tarda algún tiempo en conquistar la popularidad; no es popular, pero tampoco impopular. El ejemplo de la irrupción romántica que suele aducirse fue, como fenómeno sociológico, perfectamente inverso del que ahora ofrece el arte. El romanticismo conquistó muy pronto al «pueblo», para el cual el viejo arte clásico no había sido nunca cosa entrañable. El enemigo con quien el romanticismo tuvo que pelear fue precisamente una minoría selecta que se había quedado anquilosada en las formas arcaicas del «antiguo régimen» poético. Las obras románticas son las primeras —desde la invención de la imprenta— que han gozado de grandes tiradas. El romanticismo ha sido por excelencia el estilo popular. Primogénito de la democracia, fue tratado con el mayor mimo por la masa.

En cambio, el arte nuevo tiene a la masa en contra suya, y la tendrá siempre. Es impopular por esencia: más aún: es antipopular. Una obra cualquiera por él engendrada produce en el público automáticamente un curioso efecto sociológico. Lo divide en dos porciones, una, mínima, formada por reducido número de personas que le son favorables; otra, mayoritaria, innumerable, que le es hostil. (Dejemos a un lado la fauna equívoca de los *snobs*). Actúa, pues, la obra de arte como un poder social que crea dos grupos antagónicos, que separa y selecciona en el montón informe de la muchedumbre dos castas diferentes de hombres.

¿Cuál es el principio diferenciador de estas dos castas? Toda obra de arte suscita divergencias; a unos les gusta, a otros, no; a unos les gusta menos, a otros, más. Esta disociación no tiene carácter orgánico, no obedece a un principio. El azar de nuestra índole individual nos colocará entre los unos o entre los otros. Pero en el caso del arte nuevo, la disyunción se produce en un plano más profundo que aquel en que se mueven las variedades del gusto individual. No se trata de que a la mayoría del público *no le guste* la obra joven y a la minoría sí. Lo que sucede es que la mayoría, la masa, *no la entiende*. Las viejas coletas que asistían a la representación de *Hernani* entendían muy bien el drama de Víctor Hugo, y precisamente porque lo entendían no les gustaba. Fieles a determinada sensibilidad estética, sentían repugnancia por los nuevos valores artísticos que el romántico les proponía.

A mi juicio, lo característico del arte nuevo, «desde el punto de vista sociológico», es que divide al público en estas dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden. Esto implica que los unos poseen un órgano de comprensión negado, por tanto, a los otros, que son dos variedades distintas de la especie humana. El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va desde luego dirigido a una minoría especialmente dotada. De aquí la irritación que despierta en la masa. Cuando a uno no le gusta una obra de arte, pero la ha comprendido, se siente superior a ella y no ha lugar a la irritación. Mas cuando el disgusto que la obra causa nace de que no se la ha entendido, queda el hombre como humillado, con una oscura conciencia de su inferioridad que necesita compensar mediante la indignada afirmación de sí mismo frente a la obra. El arte joven, con sólo presentarse, obliga al buen burgués a sentirse tal y como es: buen burgués, ente incapaz de sacramentos artísticos, ciego y sordo a toda belleza pura. Ahora bien: esto no puede hacerse impunemente después de cien años de halago omnímodo a la masa y apoteosis del «pueblo». Habituada a predominar en todo, la masa se siente ofendida en sus «derechos del hombre» por el arte nuevo, que es un arte de privilegio, de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva. Dondequiera que las jóvenes musas se presentan, la masa las cocea.

Durante siglo y medio el «pueblo», la masa, ha pretendido ser toda la sociedad. La música de Strawinsky o el drama de Pirandello tienen la eficacia sociológica de obligarle a reconocerse como lo que es, como «sólo pueblo», mero ingrediente, entre otros, de la estructura social, inerte materia del proceso histórico, factor secundario

del cosmos espiritual. Por otra parte, el arte joven contribuye también a que los «mejores» se conozcan y reconozcan entre el gris de la muchedumbre y aprendan su misión, que consiste en ser pocos y tener que combatir contra los muchos.

Se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares. Todo el malestar de Europa vendrá a desembocar y curarse en esa nueva y salvadora escisión. La unidad indiferenciada, caótica, informe, sin arquitectura anatómica, sin disciplina regente en que se ha vivido por espacio de ciento cincuenta años, no puede continuar. Bajo toda la vida contemporánea late una injusticia profunda e irritante: el falso supuesto de la igualdad real entre los hombres. Cada paso que damos entre ellos nos muestra tan evidentemente lo contrario que cada paso es un tropezón doloroso.

Si la cuestión se plantea en política, las pasiones suscitadas son tales que acaso no es aún buena hora para hacerse entender. Afortunadamente, la solidaridad del espíritu histórico a que antes aludía permite subrayar con toda claridad, serenamente, en el arte germinal de nuestra época los mismos síntomas y anuncios de reforma moral que en la política se presentan oscurecidos por las bajas pasiones.

Decía el evangelista: *Nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus.* No seáis como el caballo y el mulo, que carecen de entendimiento. La masa cocea y no entiende. Intentemos nosotros hacer lo inverso. Extraigamos del arte joven su principio esencial, y entonces veremos en qué profundo sentido es impopular.

ARTE ARTÍSTICO

Si el arte nuevo no es inteligible para todo el mundo, quiere decirse que sus resortes no son los genéricamente humanos. No es un arte para los hombres en general, sino para una clase muy particular de hombres que podrán no valer más que los otros pero que evidentemente son distintos.

Hay, ante todo, una cosa que conviene precisar. ¿A qué llama la mayoría de la gente goce estético? ¿Qué acontece en su ánimo cuando una obra de arte, por ejemplo, una producción teatral, le «gusta»? La respuesta no ofrece duda; a la gente le gusta un drama

cuando ha conseguido interesarse en los destinos humanos que le son propuestos. Los amores, odios, penas, alegrías de los personajes conmueven su corazón: toma parte en ellos como si fuesen casos reales de la vida. Y dice que es «buena» la obra cuando ésta consigue producir la cantidad de ilusión necesaria para que los personajes imaginarios valgan como personas vivientes. En la lírica buscará amores y dolores del hombre que palpita bajo el poeta. En pintura sólo le atraerán los cuadros donde encuentre figuras de varones y hembras con quienes, en algún sentido, fuera interesante vivir. Un cuadro de paisaje le parecerá «bonito» cuando el paisaje real que representa merezca por su amenidad o patetismo ser visitado en una excursión.

Esto quiere decir que para la mayoría de la gente el goce estético no es una actitud espiritual diversa en esencia de la que habitualmente adopta en el resto de su vida. Sólo se distingue de ésta en calidades adjetivas: es, tal vez, menos utilitaria, más densa y sin consecuencias penosas. Pero, en definitiva, el objeto de que en el arte se ocupa, lo que sirve de término a su atención, y con ella a las demás potencias, es el mismo que en la existencia cotidiana: figuras y pasiones humanas. Y llamará arte al conjunto de medios por los cuales le es proporcionado ese contacto con cosas humanas interesantes. De tal suerte, que sólo tolerará las formas propiamente artísticas, las irrealidades, la fantasía, en la medida en que no intercepten su percepción de las formas y peripecias humanas. Tan pronto como estos elementos puramente estéticos dominen y no pueda agarrar bien la historia de Juan y María, el público queda despistado y no sabe qué hacer delante del escenario, del libro o del cuadro. Es natural; no conoce otra actitud ante los objetos que la práctica, la que nos lleva a apasionarnos y a intervenir sentimentalmente en ellos. Una obra que no le invite a esta intervención le deja sin papel.

Ahora bien: en este punto conviene que lleguemos a una perfecta claridad. Alegrarse o sufrir con los destinos humanos que, tal vez, la obra de arte nos refiere o presenta, es cosa muy diferente del verdadero goce artístico. Mas aún: esa ocupación con lo humano de la obra es, en principio, incompatible con la estricta fruición estética.

Se trata de una cuestión de óptica sumamente sencilla. Para ve un objeto tenemos que acomodar de una cierta manera nuestro aparato ocular. Si nuestra acomodación visual es inadecuada, no veremos el objeto o lo veremos mal. Imagínese el lector que estamos mirando un jardín al través del vidrio de una ventana. Nuestros

ojos se acomodarán de suerte que el rayo de la visión penetre el vidrio, sin detenerse en él, y vaya a prenderse en las flores y frondas. Como la meta de la visión es el jardín y hasta él va lanzado el rayo visual, no veremos el vidrio, pasará nuestra mirada a su través, sin percibirlo. Cuanto más puro sea el cristal menos lo veremos. Pero luego, haciendo un esfuerzo, podemos desentendernos del jardín y, retrayendo el rayo ocular, detenerlo en el vidrio. Entonces el jardín desaparece a nuestros ojos y de él sólo vemos unas masas de color confusas que parecen pegadas al cristal. Por tanto, ver el jardín y ver el vidrio de la ventana son dos operaciones incompatibles: la una excluye a la otra y requieren acomodaciones oculares diferentes.

Del mismo modo, quien en la obra de arte busca el conmoverse con los destinos de Juan y María o de Tristán e Iseo y a ellos acomoda su percepción espiritual, no verá la obra de arte. La desgracia de Tristán sólo es tal desgracia, y, consecuentemente, sólo podrá conmover en la medida en que se la tome como realidad. Pero es el caso que el objeto artístico sólo es artístico en la medida en que no es real. Para poder gozar del retrato ecuestre de Carlos V, por Tiziano, es condición ineludible que no veamos allí a Carlos V en persona, auténtico y viviente, sino que, en su lugar, hemos de ver sólo un retrato, una imagen irreal, una ficción. El retratado y su retrato son dos objetos completamente distintos; o nos interesamos por el uno o por el otro. En el primer caso, «convivimos» con Carlos V; en el segundo, «contemplamos» un objeto artístico como tal.

Pues bien: la mayoría de la gente es incapaz de acomodar su atención al vidrio y transparencia que es la obra de arte: en vez de esto, pasa al través de ella sin fijarse y va a revolcarse apasionadamente en la realidad humana que en la obra está aludida. Si se le invita a soltar esta presa y a detener la atención sobre la obra misma de arte, dirá que no ve en ella nada, porque, en efecto, no ve en ella cosas humanas, sino sólo transparencias artísticas, puras virtualidades.

Durante el siglo XIX los artistas han procedido demasiado impuramente. Reducían a un mínimum los elementos estrictamente estéticos y hacían consistir la obra, casi por entero, en la ficción de realidades humanas. En este sentido es preciso decir que, con uno u otro cariz, todo el arte normal de la pasada centuria ha sido realista. Realistas fueron Beethoven y Wagner. Realista Chateaubrian como Zola. Romanticismo y naturalismo, vistos desde la altura de hoy, se aproximan y descubren su común raíz realista.

Productos de esta naturaleza sólo parcialmente son obras de arte, objetos artísticos. Para gozar de ellos no hace falta ese poder de acomodación a lo virtual y transparente que constituye la sensibilidad artística. Basta con poseer sensibilidad humana, y dejar que en uno repercutan las angustias y alegrías del prójimo. Se comprende, pues, que el arte del siglo XIX haya sido tan popular; está hecho para la masa diferenciada en la proporción en que no es arte, sino extracto de vida. Recuérdese que en todas las épocas que han tenido dos tipos diferentes de arte, uno para minorías y otra para la mayoría (1), este último fue siempre realista.

No discutamos ahora si es posible un arte puro. Tal vez no lo sea; pero las razones que nos conducen a esta negación son un poco largas y difíciles. Más vale, pues, dejar intacto el tema. Además, no importa mayormente para lo que ahora hablamos. Aunque sea imposible un arte puro, no hay duda alguna de que cabe una tendencia a la purificación del arte. Esta tendencia llevará a una eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos, que dominaban en la producción romántica y naturalista. Y en este proceso se llegará a un punto en que el contenido humano de la obra sea tan escaso que casi no se le vea. Entonces tendremos un objeto que sólo puede ser percibido por quien posea ese don peculiar de la sensibilidad artística. Será un arte para artistas, y no para la masa de los hombres; será un arte de casta, y no demótico.

He aquí por qué el arte nuevo divide al público en dos clases de individuos: los que lo entienden y los que no lo entienden; esto es, los artistas y los que no lo son. El arte nuevo es un arte artístico.

Yo no pretendo ahora ensalzar esta manera nueva de arte, y menos denigrar la usada en el último siglo. Me limito a filiarlas, como hace el zoólogo con dos faunas antagónicas. El arte nuevo es un hecho universal. Desde hace veinte años, los jóvenes más alertas de dos generaciones sucesivas —en París, en Berlín, en Londres, Nueva York, Roma, Madrid— se han encontrado sorprendidos por el hecho ineluctable de que el arte tradicional no les interesaba; más aún: les repugnaba. Con estos jóvenes cabe hacer una de dos cosas: o fusilarlos o esforzarse en comprenderlos. Yo he optado resueltamente por esta segunda operación. Y pronto he advertido

---

(1) Por ejemplo, en la Edad Media. Correspondiendo a la estructura binaria de la Sociedad, dividida en dos capas: los nobles y los plebeyos, existió un arte noble que era «convencional», «idealista», esto es, artístico, y un arte popular que era realista y satírico.

que germina en ellos un nuevo sentido del arte, perfectamente claro, coherente y racional. Lejos de ser un capricho, significa su sentir el resultado inevitable y fecundo de toda la evolución artística anterior. Lo caprichoso, lo arbitrario y, en consecuencia, estéril, es resistirse a este nuevo estilo y obstinarse en la reclusión dentro de formas ya arcaicas, exhaustas y periclitadas. En arte, como en moral, no depende el deber de nuestro arbitrio; hay que aceptar el imperativo de trabajo que la época nos impone. Esta docilidad a la orden del tiempo es la única probabilidad de acertar que el individuo tiene. Aun así, tal vez no consiga nada; pero es mucho más seguro su fracaso si se obstina en componer una ópera wagneriana más o una novela naturalista.

En arte es nula toda repetición. Cada estilo que aparece en la historia puede engendrar cierto número de formas diferentes dentro de un tipo genérico. Pero llega un día en que la magnífica cantera se agota. Esto ha pasado, por ejemplo, con la novela y el teatro romántico-naturalista. Es un error ingenuo creer que la esterilidad actual de ambos géneros se debe a la ausencia de talentos personales. Lo que acontece es que se han agotado las combinaciones posibles dentro de ellos. Por esta razón, debe juzgarse venturoso que coincida con este agotamiento la emergencia de una nueva sensibilidad capaz de denunciar nuevas canteras intactas.

Si se analiza el nuevo estilo, se hallan en él ciertas tendencias sumamente conexas entre sí. Tiende: 1.º, a la deshumanización del arte; 2.º, a evitar las formas vivas; 3.º, a hacer que la obra de arte no sea sino obra de arte; 4.º, a considerar el arte como juego, y nada más; 5.º, a una esencial ironía; 6.º, a eludir toda falsedad, y, por tanto, a una escrupulosa realización. En fin, 7.º, el arte, según los artistas jóvenes, es una cosa sin trascendencia alguna.

Dibujemos brevemente cada una de estas facciones del arte nuevo.

UNAS GOTAS DE FENOMENOLOGÍA

Un hombre ilustre agoniza. Su mujer está junto al lecho. Un médico cuenta las pulsaciones del moribundo. En el fondo de la habitación hay otras dos personas: un periodista, que asiste a la escena obitual por razón de su oficio, y un pintor que el azar ha conducido allí. Esposa, médico, periodista y pintor presencian un mismo

hecho. Sin embargo, este único y mismo hecho —la agonía de un hombre— se ofrece a cada uno de ellos con aspecto distinto. Tan distintos son estos aspectos, que apenas si tienen un núcleo común. La diferencia entre lo que es para la mujer transida de dolor y para el pintor que, impasible, mira la escena, es tanta, que casi fuera más exacto decir: la esposa y el pintor presencian dos hechos completamente distintos.

Resulta, pues, que una misma realidad se quiebra en muchas realidades divergentes cuando es mirada desde puntos de vista distintos. Y nos ocurre preguntarnos: ¿cuál de esas múltiples realidades es la verdadera, la auténtica? Cualquiera decisión que tomemos será arbitraria. Nuestra preferencia por una u otra sólo puede fundarse en el capricho. Todas esas realidades son equivalentes, cada una la auténtica para su congruo punto de vista. Lo único que podemos hacer es clasificar estos puntos de vista y elegir entre ellos el que prácticamente parezca más normal o más espontáneo. Así llegaremos a una noción nada absoluta, pero, al menos, práctica y normativa de realidad.

El medio más claro de diferenciar los puntos de vista de esas cuatro personas que asisten a la escena mortal consiste en medir una de sus dimensiones: la distancia espiritual a que cada uno se halla del hecho común, de la agonía. En la mujer del moribundo esta distancia es mínima, tanto, que casi no existe. El suceso lamentable atormenta de tal modo su corazón, ocupa tanta porción de su alma que se funde con su persona, o dicho en giro inverso: la mujer interviene en la escena, es un trozo de ella. Para que podamos ver algo, para que un hecho se convierta en objeto que contemplamos, es menester separarlo de nosotros y que deje de formar parte viva de nuestro ser. La mujer, pues, no asiste a la escena, sino que está dentro de ella; no la contempla, sino que la vive.

El médico se encuentra ya un poco más alejado. Para él se trata de un caso profesional. No interviene en el hecho con la apasionada y cegadora angustia que inunda el alma de la pobre mujer. Sin embargo, su oficio le obliga a interesarse seriamente en lo que ocurre; lleva en ello alguna responsabilidad y acaso peligra su prestigio. Por tanto, aunque menos íntegra e íntimamente que la esposa, toma también parte en el hecho, la escena se apodera de él, le arrastra a su dramático interior prendiéndole, ya que no por su corazón, por el fragmento profesional de su persona. También él vive el triste acontecimiento aunque con emociones que no parten de su centro cordial, sino de su periferia profesional.

Al situarnos ahora en el punto de vista del reportero, advertimos que nos hemos alejado enormemente de aquella dolorosa realidad. Tanto nos hemos alejado, que hemos perdido con el hecho todo contacto sentimental. El periodista está allí como el médico, obligado por su profesión, no por espontáneo y humano impulso. Pero mientras la profesión del médico le obliga a intervenir en el suceso, la del periodista le obliga precisamente a no intervenir: debe limitarse a ver. Para él propiamente es el hecho pura escena, mero espectáculo que luego ha de relatar en las columnas del periódico. No participa sentimentalmente en lo que allí acaece, se halla espiritualmente exento y fuera del suceso; no lo vive, sino que lo contempla. Sin embargo, lo contempla con la preocupación de tener que referirlo luego a sus lectores. Quisiera interesar a éstos, conmoverlos, y, si fuese posible, conseguir que todos los suscríptores derramen lágrimas, como si fuesen transitorios parientes del moribundo. En la escuela había leído la receta de Horacio: *Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi.*

Dócil a Horacio, el periodista procura fingir emoción para alimentar con ella luego su literatura. Y resulta que, aunque no «vive» la escena, «finge» vivirla.

Por último, el pintor, indiferente, no hace otra cosa que poner los ojos en *coulisse*. Le trae sin cuidado cuanto pasa allí; está, como suele decirse, a cien mil leguas del suceso. Su actitud es puramente contemplativa, y aun cabe decir que no lo contempla en su integridad; el doloroso sentido interno del hecho queda fuera de su percepción. Sólo atiende a lo exterior, a las luces y las sombras, a los valores cromáticos. En el pintor hemos llegado al máximum de distancia y al mínimum de intervención sentimental.

La pesadumbre inevitable de este análisis quedaría compensada si nos permitiese hablar con claridad de una escala de distancias espirituales entre la realidad y nosotros. En esa escala los grados de proximidad equivalen a grados de participación sentimental en los hechos; los grados de alejamiento, por el contrario, significan grados de liberación en que objetivamos el suceso real, convirtiéndolo en puro tema de contemplación. Situados en uno de los extremos, nos encontramos con un aspecto del mundo —personas, cosas, situaciones—, que es la realidad «vivida»; desde el otro extremo, en cambio, vemos todo en su aspecto de realidad «contemplada».

Al llegar aquí tenemos que hacer una advertencia esencial para la estética, sin la cual no es fácil penetrar en la fisiología del arte, lo mismo viejo que nuevo. Entre esos diversos aspectos de la realidad

que corresponden a los varios puntos de vista, hay uno de que derivan todos los demás y en todos los demás va supuesto. Es el de la realidad vivida. Si no hubiese alguien que viviese en pura entrega y frenesí la agonía de un hombre, el médico no se preocuparía por ella, los lectores no entenderían los gestos patéticos del periodista que describe el suceso y el cuadro en que el pintor representa un hombre en el lecho rodeado de figuras dolientes nos sería ininteligible. Lo mismo podríamos decir de cualquier otro objeto, sea persona o cosa. La forma primigenia de una manzana es la que ésta posee cuando nos disponemos a comérnosla. En todas las demás formas posibles que adopte —por ejemplo, la que un artista de 1600 le ha dado, combinándola en un barroco ornamento, la que presenta en un bodegón de Cézanne o en la metáfora elemental que hace de ella una mejilla de moza— conservan más o menos aquel aspecto originario. Un cuadro, una poesía donde no quedase resto alguno de las formas vividas, serían ininteligibles, es decir, no serían nada, como nada sería un discurso donde a cada palabra se le hubiese extirpado su significación habitual.

Quiere decir esto que en la escala de las realidades corresponde a la realidad vivida una peculiar primacía que nos obliga a considerarla como «la» realidad por excelencia. En vez de realidad vivida, podíamos decir realidad humana. El pintor que presencia impasible la escena de agonía parece «inhumano». Digamos, pues, que el punto de vista humano es aquel en que «vivimos» las situaciones, las personas, las cosas. Y, viceversa, son humanas todas las realidades —mujer, paisaje, peripecia— cuando ofrecen el aspecto bajo el cual suelen ser vividas.

Un ejemplo, cuya importancia advertirá el lector más adelante: entre las realidades que integran el mundo se hallan nuestras ideas. Las usamos «humanamente» cuando con ellas pensamos las cosas, es decir, que al pensar en Napoleón, lo normal es que atendamos exclusivamente al grande hombre así llamado. En cambio, el psicólogo, adoptando un punto de vista anormal, «inhumano», se desentiende de Napoleón y, mirando a su propio interior, procura analizar su idea de Napoleón como tal idea. Se trata, pues, de una perspectiva opuesta a la que usamos en la vida espontánea. En vez de ser la idea instrumento con que pensamos un objeto, la hacemos a ella objeto y término de nuestro pensamiento. Ya veremos el uso inesperado que el arte nuevo hace de esta inversión inhumana.

COMIENZA LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

Con rapidez vertiginosa el arte joven se ha disociado en una muchedumbre de direcciones e intentos divergentes. Nada es más fácil que subrayar las diferencias entre unas producciones y otras. Pero esta acentuación de lo diferencial y específico resultará vacía si antes no se determina el fondo común que variamente, a veces contradictoriamente, en todas se afirma. Ya enseñaba nuestro buen viejo Aristóteles que las cosas diferentes se diferencian en lo que se asemejan, es decir, en cierto carácter común. Porque los cuerpos tienen todos color, advertimos que los unos tienen color diferente de los otros. Las especies son precisamente especificaciones de un género, y sólo las entendemos cuando las vemos modular en formas diversas su común patrimonio.

Las direcciones particulares del arte joven me interesan mediocremente, y salvando algunas excepciones, me interesa todavía menos cada obra en singular. Pero a su vez, esta valoración mía de los nuevos productos artísticos no debe interesar a nadie. Los escritores que reducen su inspiración a expresar su estima o desestima por las obras de arte no debían escribir. No sirven para este arduo menester. Como *Clarín* decía de unos torpes dramaturgos, fuera mejor que dedicasen su esfuerzo a otras faenas; por ejemplo, a fundar una familia. ¿Que la tienen? Pues que funden otra.

Lo importante es que existe en el mundo el hecho indubitable de una nueva sensibilidad estética (1). Frente a la pluralidad de direcciones especiales y de obras individuales, esa sensibilidad representa lo genérico y como el manantial de aquéllas. Esto es lo que parece de algún interés definir.

Y buscando la nota más genérica y característica de la nueva producción encuentro la tendencia a deshumanizar el arte. El párrafo anterior proporciona a esta fórmula cierta precisión.

Si al comparar un cuadro a la manera nueva con otro de 1860 seguimos el orden más sencillo, empezaremos por confrontar los objetos que en uno y otro están representados, tal vez un hombre, una casa, una montaña. Pronto se advierte que el artista de 1860 se ha propuesto ante todo que los objetos en su cuadro tengan el

(1) Esta nueva sensibilidad no se da sólo en los creadores de arte, sino también en gente que es sólo público. Cuando he dicho que el arte nuevo es un arte para artistas, entendía por tales, no sólo los que producen este arte, sino los que tienen la capacidad de percibir valores puramente artísticos.

mismo aire y aspecto que tienen fuera de él, cuando forman parte de la realidad vivida o humana. Es posible que, además de esto, el artista de 1860 se proponga muchas otras complicaciones estéticas; pero lo importante es notar que ha comenzado por asegurar ese parecido. Hombre, casa y montaña son, al punto, reconocidos: son nuestros viejos amigos habituales. Por el contrario, en el cuadro reciente nos cuesta trabajo reconocerlos. El espectador piensa que tal vez el pintor no ha sabido conseguir el parecido. Mas también el cuadro de 1860 puede estar «mal pintado», es decir, que entre los objetos del cuadro y esos mismos objetos fuera de él, exista una gran distancia, una importante divergencia. Sin embargo, cualquiera que sea la distancia, los errores del artista tradicional señalan hacia el objeto «humano», son caídas en el camino hacia él y equivalen al «Esto es un gallo» con que el Orbaneja cervantino orientaba a su público. En el cuadro reciente acaece todo lo contrario: no es que el pintor yerre, y que sus desviaciones del «natural» (natural = humano) no alcancen a éste, es que señalan hacia un camino opuesto al que puede conducirnos hasta el objeto humano.

Lejos de ir el pintor más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla. Con las cosas representadas en el cuadro tradicional podríamos ilusoriamente convivir. De la Gioconda se han enamorado muchos ingleses. Con las cosas representadas en el cuadro nuevo es imposible la convivencia: al extirparles su aspecto de realidad vivida, el pintor ha cortado el puente y quemado las naves que podían transportarnos a nuestro mundo habitual. Nos deja encerrados en un universo abstruso, nos fuerza a tratar con objetos con los que no cabe tratar humanamente. Tenemos, pues, que improvisar otra forma de trato por completo distinto del usual vivir las cosas; hemos de crear e inventar actos inéditos que sean adecuados a aquellas figuras insólitas. Esta nueva vida, esta vida inventada previa anulación de la espontánea, es precisamente la comprensión y el goce artísticos. No faltan en ella sentimientos y pasiones, pero evidentemente estas pasiones y sentimientos pertenecen a una flora psíquica muy distinta de la que cubre los paisajes de nuestra vida primaria y humana. Son emociones secundarias que en nuestro artista interior provocan esos ultra-objetos (1). Son sentimientos específicamente estéticos.

(1) El «ultraísmo» es uno de los nombres más certeros que se han forjado para denominar la nueva sensibilidad.

Se dirá que para tal resultado fuera más simple prescindir totalmente de esas formas humanas —hombre, casa, montaña— y construir figuras del todo originales. Pero esto es, en primer lugar, impracticable (1). Tal vez en la más abstracta línea ornamental vibra larvada una tenaz reminiscencia de ciertas formas «naturales». En segundo lugar —y ésta es la razón más importante—, el arte de que hablamos no es sólo inhumano por no contener cosas humanas, sino que consiste activamente en esa operación de deshumanizar. En su fuga de lo humano no le importa tanto el término *ad quem*, la fauna heteróclita a que llega, como el término *a quo*, el aspecto humano que destruye. No se trata de pintar algo que sea por completo distinto de un hombre, o casa, o montaña, sino de pintar un hombre que se parezca lo menos posible a un hombre, una casa que conserve de tal lo extrictamente necesario para que asistamos a su metamorfosis, un cono que ha salido milagrosamente de lo que era antes una montaña, como la serpiente sale de su camisa. El placer estético para el artista nuevo emana de ese triunfo sobre lo humano; por eso es preciso concretar la victoria y presentar en cada caso la víctima estrangulada.

Cree el vulgo que es cosa fácil huir de la realidad, cuando es lo más difícil del mundo. Es fácil decir o pintar una cosa que carezca por completo de sentido, que sea ininteligible o nula: bastará con enfilar palabras sin nexo (2), o trazar rayas al azar. Pero lograr construir algo que no sea copia de lo «natural», y que, sin embargo, posea alguna sustantividad, implica el don más sublime.

La «realidad» acecha constantemente al artista para impedir su evasión. ¡Cuánta astucia supone la fuga genial! Ha de ser un Ulises al revés, que se liberta de su Penélope cotidiana y entre escollos navega hacia el brujerío de Circe. Cuando logra escapar un momento a la perpetua asechanza no llevemos a mal en el artista un gesto de soberbia, un breve gesto a lo San Jorge, con el dragón yugulado a los pies.

---

(1) Un ensayo se ha hecho en este sentido extremo (ciertas obras de Picasso), pero con ejemplar fracaso.

(2) Que es lo que ha hecho la broma dadaísta. Puede irse advirtiendo (véase la nota anterior) cómo las mismas extravagancias y fallidos intentos del arte nuevo se derivan con cierta lógica de su principio orgánico. Lo cual demuestra *ex abundantia* que se trata, en efecto, de un movimiento unitario y lleno de sentido.

INVITACIÓN A COMPRENDER

En la obra de arte preferida por el último siglo hay siempre un núcleo de realidad vivida, que viene a ser como sustancia del cuerpo estético. Sobre ella opera el arte, y su operación se reduce a pulir ese núcleo humano, a darle barniz, brillo, compostura o reverberación. Para la mayor parte de la gente tal estructura de la obra de arte es la más natural, es la única posible. El arte es reflejo de la vida, es la naturaleza vista al través de un temperamento, es la representación de lo humano, etc., etc. Pero es el caso que con no menor convicción los jóvenes sostienen lo contrario. ¿Por qué han de tener siempre hoy razón los viejos contra los jóvenes, siendo así que el mañana da siempre la razón a los jóvenes contra los viejos? Sobre todo, no conviene indignarse ni gritar. *Dove si grida non è vera scienza*, decía Leonardo de Vinzi; *Neque lugere neque indignari, sed intelligere*, recomendaba Spinoza. Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión. Poca es la vida si no piafa en ella un afán formidable de ampliar sus fronteras. Se vive en la proporción en que se ansía vivir más. Toda obstinación en mantenernos dentro de nuestro horizonte habitual significa debilidad, decadencia de las energías vitales. El horizonte es una línea biológica, un órgano viviente de nuestro ser; mientras gozamos de plenitud, el horizonte emigra, se dilata, ondula elástico casi al compás de nuestra respiración. En cambio, cuando el horizonte se fija es que se ha anquilosado y que nosotros ingresamos en la vejez.

No es tan evidente como suponen los académicos que la obra de arte haya de consistir, por fuerza, en un núcleo humano que las musas peinan y pulimentan. Esto es, por lo pronto, reducir el arte a la sola cosmética. Ya he indicado antes que la percepción de la realidad vivida y la percepción de la forma artística son, en principio, incompatibles por requerir una acomodación diferente en nuestro aparato receptor. Un arte que nos proponga esa doble mirada será un arte bizco. El siglo XIX ha bizqueado sobremanera; por eso sus productos artísticos, lejos de representar un tipo normal de arte, son tal vez la máxima anomalía en la historia del gusto. Todas las grandes épocas del arte han evitado que la obra tenga en lo humano su centro de gravedad. Y ese imperativo de exclusivo realismo que ha gobernado la sensibilidad de la pasada centuria significa

precisamente una monstruosidad sin ejemplo en la evolución estética. De donde resulta que la nueva inspiración, en apariencia tan extravagante, vuelve a tocar, cuando menos en un punto, el camino real del arte. Porque este camino se llama «voluntad de estilo». Ahora bien: estilizar es deformar lo real, desrealizar. Estilización implica deshumanización. Y viceversa, no hay otra manera de deshumanizar que estilizar. El realismo, en cambio, invitando al artista a seguir dócilmente la forma de las cosas, le invita a no tener estilo. Por eso, el entusiasta de Zurbarán, no sabiendo qué decir, dice que sus cuadros tienen «carácter», como tienen carácter y no estilo Lucas o Sorolla, Dickens o Galdós. En cambio, el siglo XVIII, que tiene tan poco carácter, posee a saturación un estilo.

SIGUE LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

La gente nueva ha declarado «tabú» toda injerencia de lo humano en el arte. Ahora bien: lo humano, el repertorio de elementos que integran nuestro mundo habitual, posee una jerarquía de tres rangos. Hay primero el orden de las personas, hay luego el de los seres vivos, hay, en fin, las cosas inorgánicas. Pues bien: el veto del arte nuevo se ejerce con una energía proporcional a la altura jerárquica del objeto. Lo personal, por ser lo más humano de lo humano, es lo que más evita el arte joven.

Esto se advierte muy claramente en la música y la poesía.

Desde Beethoven a Wagner el tema de la música fue la expresión de sentimientos personales. El artista mélico componía grandes edificios sonoros para alojar en ellos su autobiografía. Más o menos era el arte confesión. No había otra manera de goce estético que la contaminación. «En la música —decía aún Nietzsche—, las pasiones gozan de sí mismas.» Wagner inyecta en el «Tristán» su adulterio con la Wesendonk y no nos deja otro remedio, si queremos complacernos en su obra, que volvernos durante un par de horas vagamente adúlteros. Aquella música nos compunge, y para gozar de ella tenemos que llorar, angustiarnos o derretirnos en una voluptuosidad espasmódica. De Beethoven a Wagner toda la música es melodrama.

Eso es una deslealtad—diría un artista actual. Eso es prevalerse de una noble debilidad que hay en el hombre, por la cual suele contagiarse del dolor o alegría del prójimo. Este contagio no es de

orden espiritual, es una repercusión mecánica, como la dentera que produce el roce de un cuchillo sobre un cristal. Se trata de un efecto automático, nada más. No vale confundir la cosquilla con el regocijo. El romántico caza con reclamo; se aprovecha inhonestamente del celo del pájaro para incrustar en él los perdigones de sus notas. El arte no puede consistir en el contagio psíquico, porque éste es un fenómeno inconsciente y el arte ha de ser todo plena claridad, mediodía de intelección. El llanto y la risa son estéticamente fraudes. El gesto de la belleza no pasa nunca de la melancolía o la sonrisa. Y, mejor aún, si no llega. *Toute maîtrise jette le froid* (Mallarmé).

Yo creo que es bastante discreto el juicio del artista joven. El placer estético tiene que ser un placer inteligente. Porque entre los placeres, los hay ciegos y perspicaces. La alegría del borracho es ciega; tiene, como todo en el mundo, su causa: el alcohol, pero carece de motivo. El favorecido con un premio de la lotería también se alegra, pero con una alegría muy diferente; se alegra «de» algo determinado. La jocundia del borracho es hermética, está encerrada en sí misma, no sabe de dónde viene, y, como suele decirse, «carece de fundamento». El regocijo del premiado, en cambio, consiste precisamente en darse cuenta de un hecho que lo motiva y justifica. Se regocija porque ve un objeto en sí mismo regocijante. Es una alegría con ojos, que vive de su motivación y parece fluir del objeto hacia el sujeto (1).

Todo lo que quiera ser espiritual y no mecánico habrá de poseer este carácter perspicaz, inteligente y motivado. Ahora bien: la obra romántica provoca un placer que apenas mantiene conexión con su contenido. ¿Qué tiene que ver la belleza musical —que debe ser algo situado allá, fuera de mí, en el lugar donde el sonido brota—, con los derretimientos íntimos que en mí acaso produce, y en paladear los cuales el público romántico se complace? ¿No hay aquí un perfecto *quid pro quo?* En vez de gozar del objeto artístico, el sujeto goza de sí mismo; la obra ha sido sólo la causa y el alcohol de su placer. Y esto acontecerá siempre que se haga consistir radicalmente el arte en una exposición de realidades vividas. Estas, sin remedio, nos sobrecogen, suscitan en nosotros una participación sentimental que impide contemplarlas en su pureza objetiva.

---

(1) Causación y motivación son, pues, dos nexos completamente distintos. Las causas de nuestros estados de conciencia no existen para éstos: es preciso que la ciencia las averigüe. En cambio, el motivo de un sentimiento, de una volición, de una creencia, forma parte de éstos, es un nexo consciente.

Ver es una acción a distancia. Y cada una de las artes maneja un aparato proyector que aleja las cosas y las transfigura. En su pantalla mágica las contemplamos desterradas, inquilinas de un astro inabordable y absolutamente lejanas. Cuando falta esa desrealización se produce en nosotros un titubeo fatal: no sabemos si vivir las cosas o contemplarlas.

Ante las figuras de cera todos hemos sentido una peculiar desazón. Proviene ésta del equívoco urgente que en ellas habita y nos impide adoptar en su presencia una actitud clara y estable. Cuando las sentimos como seres vivos, nos burlan descubriendo su cadavérico secreto de muñecos, y si las vemos como ficciones parecen palpitar irritadas. No hay manera de reducirlas a meros objetos. Al mirarlas, nos azora sospechar que son ellas quienes nos están mirando a nosotros. Y concluímos por sentir asco hacia aquella especie de cadáveres alquilados. La figura de cera es el melodrama puro.

Me parece que la nueva sensibilidad está dominada por un asco a lo humano en el arte muy semejante al que siempre ha sentido el hombre selecto ante las figuras de cera. En cambio, la macabra burla cerina ha entusiasmado siempre a la plebe. Y nos hacemos de paso algunas preguntas impertinentes, con ánimo de no responderlas ahora. ¿Qué significa ese asco a lo humano en el arte? ¿Es, por ventura, asco a lo humano, a la realidad, a la vida, o es más bien todo lo contrario; respeto a la vida y una repugnancia a verla confundida con el arte, con una cosa tan subalterna como es el arte? Pero ¿qué es esto de llamar al arte función subalterna, al divino arte, gloria de la civilización, penacho de la cultura, etc., etc.? Ya dije, lector, que se trataba de unas preguntas impertinentes. Queden, por ahora, anuladas.

El melodrama llega en Wagner a la más desmesurada exaltación. Y como siempre acaece, al alcanzar una forma su máximo, se inicia su conversión en la contraria. Ya en Wagner la voz humana deja de ser protagonista y se sumerge en el griterío cósmico de los demás instrumentos. Pero era inevitable una conversión más radical. Era forzoso extirpar de la música los sentimientos privados, purificarla en una ejemplar objetivación. Esta fue la hazaña de Debussy. Desde él es posible oír música serenamente, sin embriaguez y sin llanto. Todas las variaciones de propósito que en estos últimos decenios ha habido en el arte musical pisan sobre el nuevo terreno ultraterreno genialmente conquistado por Debussy. Aquella conversión de lo subjetivo a lo objetivo es de tal importancia, que ante ella des-

aparecen las diferenciaciones ulteriores (1). Debussy deshumanizó la música, y por ello data de él la nueva era del arte sonoro.

La misma peripecia aconteció en el lirismo. Convenía libertar la poesía, que, cargada de materia humana, se había convertido en un grave, e iba arrastrando sobre la tierra, hiriéndose contra los árboles y las esquinas de los tejados como un globo sin gas. Mallarmé fue aquí el libertador que devolvió al poema su poder aerostático y su virtud ascendente. El mismo, tal vez, no realizó su ambición, pero fue el capitán de las nuevas exploraciones etéreas, que ordenó la maniobra decisiva: soltar lastre.

Recuérdese cuál era el tema de la poesía en la centuria romántica. El poeta nos participaba lindamente sus emociones privadas de buen burgués; sus penas grandes y chicas, sus nostalgias, sus preocupaciones religiosas o políticas y, si era inglés, sus ensoñaciones tras de la pipa. Con unos u otros medios aspiraba a envolver en patetismo su existencia cotidiana. El genio individual permitía que, en ocasiones, brotase en torno al núcleo humano del poema una fotosfera radiante, de más sutil materia —por ejemplo, en Baudelaire. Pero este resplandor era impremeditado. El poeta quería siempre ser un hombre.

—¿Y esto parece mal a los jóvenes?— pregunta con reprimida indignación alguien que no lo es—. ¿Pues qué quieren? ¿Que el poeta sea un pájaro, un ictiosauro, un dodecaedro?

No sé, no sé; pero creo que el poeta joven, cuando poetiza, se propone simplemente ser poeta. Ya veremos cómo todo el arte nuevo, coincidiendo en esto con la nueva ciencia, con la nueva política, con la nueva vida, en fin, repugna ante todo la confusión de fronteras. Es un síntoma de pulcritud mental querer que las fronteras entre las cosas estén bien demarcadas. Vida es una cosa, poesía es otra—piensan o, al menos sienten. No las mezclemos. El poeta empieza donde el hombre acaba. El destino de éste es vivir su itinerario humano; la misión de aquél es inventar lo que no existe. De esta manera se justifica el oficio poético. El poeta aumenta el mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente. Autor viene de «auctor», el que aumenta. Los latinos llamaban así al general que ganaba para la patria un nuevo territorio.

---

(1) Un análisis más detenido de lo que significa Debussy frente a la música romántica puede verse en mi ensayo *Musicalia*, recogido en *El Espectador*, tomo III (en el tomo II de estas *Obras Completas*).

Mallarmé fue el primer hombre del siglo pasado que quiso ser un poeta. Como él mismo dice, «rehusó los materiales naturales» y compuso pequeños objetos líricos, diferentes de la fauna y la flora humanas. Esta poesía no necesita ser «sentida», porque, como no hay en ella nada humano, no hay en ella nada patético. Si se habla de una mujer es de la «mujer ninguna», y si suena una hora es «la hora ausente del cuadrante». A fuerza de negaciones, el verso de Mallarmé anula toda resonancia vital, y nos presenta figuras tan extraterrestres, que el mero contemplarlas es ya sumo placer. ¿Qué puede hacer entre esas fisonomías el pobre rostro del hombre que oficia de poeta? Sólo una cosa: desaparecer, volatilizarse y quedar convertido en una pura voz anónima que sostiene en el aire las palabras, verdaderas protagonistas de la empresa lírica. Esa pura voz anónima, mero substrato acústico del verso, es la voz del poeta, que sabe aislarse de su hombre circundante.

Por todas partes salimos a lo mismo: huída de la persona humana. Los procedimientos de deshumanización son muchos. Tal vez hoy dominan otros muy distintos de los que empleó Mallarmé, y no se me oculta que a las páginas de éste llegan todavía vibraciones y estremecimientos románticos. Pero lo mismo que la música actual pertenece a un bloque histórico que empieza con Debussy, toda la nueva poesía avanza en la dirección señalada por Mallarmé. El enlace con uno y otro nombre me parece esencial si, elevando la mirada sobre las indentaciones marcadas por cada inspiración particular, se quiere buscar la línea de un nuevo estilo.

Es muy difícil que a un contemporáneo menor de treinta años le interese un libro donde, so pretexto de arte, se le refieran las idas y venidas de unos hombres y unas mujeres. Todo eso le sabe a sociología, a psicología y lo aceptaría con gusto si, no confundiendo las cosas, se le hablase sociológicamente o psicológicamente de ello. Pero el arte para él es otra cosa.

La poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas.

EL «TABÚ» Y LA METÁFORA

La metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia y parece un trabajo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla, como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado.

Todas las demás potencias nos mantienen inscritos dentro de lo real, de lo que ya es. Lo más que podemos hacer es sumar o restar unas cosas de otras. Sólo la metáfora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios, florecimiento de islas ingrávidas.

Es verdaderamente extraña la existencia en el hombre de esta actividad mental que consiste en suplantar una cosa por otra, no tanto por afán de llegar a ésta como por el empeño de rehuir aquélla.

La metáfora escamotea un objeto enmascarándolo con otro, y no tendría sentido si no viéramos bajo ella un instinto que induce al hombre a evitar realidades (1).

Cuando recientemente se preguntó un psicólogo cuál pueda ser el origen de la metáfora, halló sorprendido que una de sus raíces está en el espíritu del «tabú» (2). Ha habido una época en que fue el miedo la máxima inspiración humana, una edad dominada por el terror cósmico. Durante ella se siente la necesidad de evitar ciertas realidades que, por otra parte, son ineludibles. El animal más frecuente en el país, y de que depende la sustentación, adquiere un prestigio sagrado. Esta consagración trae consigo la idea de que no se le puede tocar con las manos. ¿Qué hace entonces para comer el indio Lilloet? Se pone en cuclillas y cruza las manos bajo sus nalgas. De este modo puede comer, porque las manos bajo las nalgas son metafóricamente unos pies. He aquí un tropo de acción, una metáfora elemental previa a la imagen verbal y que se origina en el afán de evitar la realidad.

Y como la palabra es para el hombre primitivo un poco la cosa misma nombrada, sobreviene el menester de no nombrar el objeto tremendo sobre que ha recaído «tabú». De aquí que se designe con el nombre de otra cosa, mentándolo en forma larvada y subrepticia. Así el polinesio, que no debe nombrar nada de lo que pertenece al rey, cuando ve arder las antorchas en su palacio-cabaña, tiene que decir: «El rayo arde en las nubes del cielo». He aquí la elusión metafórica.

Obtenido en esta forma tabuista, el instrumento metafórico puede luego emplearse con los fines más diversos. Unos de éstos, el que ha predominado en la poesía, era ennoblecer el objeto real. Se usaba de

---

(1) Algo más sobre la metáfora puede verse en el ensayo *Las dos grandes metáforas*, publicado en *El Espectador*, tomo IV, 1925 (en el tomo II de estas *Obras Completas*), y en «Ensayo de Estética a manera de prólogo», en el tomo VI de estas *Obras Completas*.

(2) Véase Heinz Werner: *Die Ursprünge der Metapher*, 1919.

la imagen similar con intención decorativa, para ornar y recamar la realidad amada. Sería curioso inquirir si en la nueva inspiración poética, al hacerse la metáfora sustancia y no ornamento, cabe notar un raro predominio de la imagen denigrante que, en lugar de ennoblecer y realzar, rebaja y veja a la pobre realidad. Hace poco leía en un poeta joven que el rayo es un metro de carpintero y los árboles infolies del invierno escobas para barrer el cielo. El arma lírica se revuelve contra las cosas naturales y las vulnera o asesina.

SUPRA E INFRARREALISMO

Pero si es la metáfora el más radical instrumento de deshumanización, no puede decirse que sea el único. Hay innumerables de alcance diverso.

Uno, el más simple, consiste en un simple cambio de la perspectiva habitual. Desde el punto de vista humano tienen las cosas un orden, una jerarquía determinados. Nos parecen unas muy importantes, otras menos, otras por completo insignificantes. Para satisfacer el ansia de deshumanizar no es, pues, forzoso alterar las formas primarias de las cosas. Basta con invertir la jerarquía y hacer un arte donde aparezcan en primer plano, destacados con aire monumental, los mínimos sucesos de la vida.

Este es el nexo latente que une las maneras de arte nuevo en apariencia más distantes. Un mismo instinto de fuga y evasión de lo real se satisface en el suprarrealismo de la metáfora y en lo que cabe llamar infrarrealismo. A la ascensión poética puede sustituirse una inmersión bajo el nivel de la perspectiva natural. Los mejores ejemplos de cómo por extremar el realismo se le supera —no más que con atender lupa en mano a lo microscópico de la vida— son Proust, Ramón Gómez de la Serna, Joyce.

Ramón puede componer todo un libro sobre los senos —alguien le ha llamado «nuevo Colón que navega hacia hemisferios» —o sobre el circo, o sobre el alba, o sobre el Rastro o la Puerta del Sol. El procedimiento consiste sencillamente en hacer protagonistas del drama vital los barrios bajos de la atención, lo que de ordinario desatendemos. Giraudoux, Morand, etc., son, en varia modulación, gentes del mismo equipo lírico.

Esto explica que los dos últimos fuesen tan entusiastas de la obra de Proust, como, en general, aclara el placer que este escritor,

tan de otro tiempo, proporciona a la gente nueva. Tal vez lo esencial que el latifundio de su libro tiene de común con la nueva sensibilidad, es el cambio de perspectiva: desdén hacia las antiguas formas monumentales del alma que describía la novela, e inhumana atención a la fina estructura de los sentimientos, de las relaciones sociales, de los caracteres.

LA VUELTA DEL REVÉS

Al sustantivarse la metáfora se hace, más o menos, protagonista de los destinos poéticos. Esto implica sencillamente que la intención estética ha cambiado de signo, que se ha vuelto del revés. Antes se vertía la metáfora sobre una realidad, a manera de adorno, encaje o capa pluvial. Ahora, al revés, se procura eliminar el sostén extrapoético o real y se trata de realizar la metáfora, hacer de ella la *res* poética. Pero esta inversión del proceso estético no es exclusiva del menester metafórico, sino que se verifica en todos los órdenes y con todos los medios hasta convertirse en un cariz general —como tendencia (1)— de todo el arte al uso.

La relación de nuestra mente con las cosas consiste en pensarlas, en formarse ideas de ellas. En rigor, no poseemos de lo real sino las ideas que de él hayamos logrado formarnos. Son como el belvedere desde el cual vemos el mundo. Decía muy bien Goethe que cada nuevo concepto es como un nuevo órgano que surgiese en nosotros. Con las ideas, pues, vemos las cosas, y en la actitud natural de la mente, no nos damos cuenta de aquéllas, lo mismo que el ojo al mirar no se ve a sí mismo. Dicho de otro modo, pensar es el afán de captar mediante ideas la realidad; el movimiento espontáneo de la mente va de los conceptos al mundo.

Pero es el caso que entre la idea y la cosa hay siempre una absoluta distancia. Lo real rebosa siempre del concepto que intenta contenerlo. El objeto es siempre más y de otra manera que lo pensado en su idea. Queda ésta siempre como un mísero esquema, como un andamiaje con que intentamos llegar a la realidad. Sin embargo, la tendencia natural nos lleva a creer que la realidad es lo que pensa-

(1) Sería enojoso repetir, bajo cada una de estas páginas, que cada uno de los rasgos subrayados por mí como esenciales al arte nuevo han de entenderse en el sentido de propensiones predominantes y no de atribuciones absolutas.

mos de ella, por tanto, a confundirla con la idea, tomando ésta de buena fe por la cosa misma. En suma, nuestro prurito vital de realismo nos hace caer en una ingenua idealización de lo real. Esta es la propensión nativa, «humana».

Si ahora, en vez de dejarnos ir en esta dirección del propósito, lo invertimos y, volviéndonos de espaldas a la presunta realidad, tomamos las ideas según son —meros esquemas subjetivos— y las hacemos vivir como tales, con su perfil anguloso, enteco, pero transparente y puro— en suma, si nos proponemos deliberadamente realizar las ideas—, habremos deshumanizado, desrealizado éstas. Porque ellas son, en efecto, irrealidad. Tomarlas como realidad es idealizar —falsificar ingenuamente. Hacerlas vivir en su irrealidad misma es, digámoslo así, realizar lo irreal en cuanto irreal. Aquí no vamos de la mente al mundo, sino al revés, damos plasticidad, objetivamos, *mundificamos* los esquemas, lo interno y subjetivo.

El pintor tradicional que hace un retrato pretende haberse apoderado de la realidad de la persona cuando en verdad y a lo sumo, ha dejado en el lienzo una esquemática selección, caprichosamente decidida por su mente, de la infinitud que integra la persona real. ¿Qué tal si, en lugar de querer pintar a ésta, el pintor se resolviese a pintar su idea, su esquema de la persona? Entonces el cuadro sería la verdad misma y no sobrevendría el fracaso inevitable. El cuadro, renunciando a emular la realidad, se convertiría en lo que auténticamente es: un cuadro —una irrealidad.

El expresionismo, el cubismo, etc., han sido en varia medida, intentos de verificar esta resolución en la dirección radical del arte. De pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas: el artista se ha cegado para el mundo exterior y ha vuelto la pupila hacia los paisajes internos y subjetivos.

No obstante sus tosquedades y la basteza continua de su materia, ha sido la obra de Pirandello, *Seis personajes en busca de autor*, tal vez la única en este último tiempo que provoca la meditación del aficionado a estética del drama. Es ella un claro ejemplo de esa inversión del tema artístico que procuro describir. Nos propone el teatro tradicional que en sus personajes veamos personas y en los aspavientos de aquéllos la expresión de un drama «humano». Aquí, por el contrario, se logra interesarnos por unos personajes como tales personajes; es decir, como ideas o puros esquemas.

Cabría afirmar que es éste el primer «drama de ideas», rigorosamente hablando, que se ha compuesto. Los que antes se llamaban así no eran tales dramas de ideas, sino dramas entre pseudopersonas

que simbolizaban ideas. En los *Seis personajes*, el destino doloroso que ellos representan es mero pretexto y queda desvirtuado: en cambio, asistimos al drama real de unas ideas como tales, de unos fantasmas subjetivos que gesticulan en la mente de un autor. El intento de deshumanización es clarísimo y la posibilidad de lograrlo queda en este caso probada. Al mismo tiempo se advierte ejemplarmente la dificultad del gran público para acomodar la visión a esta perspectiva invertida. Va buscando el drama humano que la obra constantemente desvirtúa, retira e ironiza, poniendo en su lugar —esto es, en primer plano— la ficción teatral misma, como tal ficción. Al gran público le irrita que le engañen y no sabe complacerse en el delicioso fraude del arte, tanto más exquisito cuanto mejor manifieste su textura fraudulenta.

ICONOCLASIA

No parece excesivo afirmar que las artes plásticas del nuevo estilo han revelado un verdadero asco hacia las formas vivas o de los seres vivientes. El fenómeno adquiere completa evidencia si se compara el arte de estos años con aquella hora en que de la disciplina gótica emergen pintura y escultura como de una pesadilla, y dan la gran cosecha mundanal del Renacimiento. Pincel y cincel se deleitan voluptuosamente en seguir la pauta que el modelo animal o vegetal presenta en sus carnes mórbidas donde la vitalidad palpita. No importa qué seres con tal que en ellos la vida dé su pulsación dinámica. Y del cuadro o la escultura se derrama la forma orgánica sobre el ornamento. Es la época de los cuernos de la abundancia, manantiales de vida torrencial que amenaza inundar el espacio con sus frutos redondos y maduros.

¿Por qué el artista actual siente horror a seguir la línea mórbida del cuerpo vivo y la suplanta por el esquema geométrico? Todos los errores y aun estafas del cubismo no oscurecen el hecho de que durante algún tiempo nos hayamos complacido en un lenguaje de puras formas euclidianas.

El fenómeno se complica cuando recordamos que periódicamente atraviesa la historia esta furia de geometrismo plástico. Ya en la evolución del arte prehistórico vemos que la sensibilidad comienza por buscar la forma viva y acaba por eludirla, como aterrorizada o asqueada, recogiéndose en signos abstractos, último

residuo de figuras animadas o cósmicas. La sierpe se estiliza en meandro; el sol, en svástica. A veces este asco a la forma viva se enciende en odio y produce conflictos públicos. La revolución contra las imágenes del cristianismo oriental, la prohibición semítica de reproducir animales —un instinto contrapuesto al de los hombres que decoraron la cueva de Altamira— tiene, sin duda, junto a su sentido religioso una raíz en la sensibilidad estética, cuyo influjo posterior en el arte bizantino es evidente.

Sería más que interesante investigar con toda atención las erupciones de iconoclasia que una vez y otra surgen en la religión y en el arte. En el arte nuevo actúa evidentemente este extraño sentimiento iconoclasta y su lema bien podía ser aquel mandamiento de Porfirio, que, adaptado por los maniqueos, tanto combatió San Agustín: *Omne corpus fugiendum est.* Y claro es que se refiere al cuerpo vivo. ¡Curiosa inversión de la cultura griega, que fue en su hora culminante tan amiga de las formas vivientes!

INFLUENCIA NEGATIVA DEL PASADO

La intención de este ensayo se reduce, como he dicho, a filiar el arte nuevo mediante algunos de sus rasgos diferenciales. Pero, a su vez, esta intención se halla al servicio de una curiosidad más larga que estas páginas no se atreven a satisfacer, dejando al lector que la sienta, abandonado a su privada meditación. Me refiero a lo siguiente.

En otro lugar (1) he indicado que el arte y la ciencia pura, precisamente por ser las actividades más libres, menos estrechamente sometidas a las condiciones sociales de cada época, son los primeros hechos donde puede vislumbrarse cualquier cambio de la sensibilidad colectiva. Si el hombre modifica su actitud radical ante la vida comenzará por manifestar el nuevo temperamento en la creación artística y en sus emanaciones ideológicas. La sutileza de ambas materias las hace infinitamente dóciles al más ligero soplo de los alisios espirituales. Como en la aldea, al abrir de mañana el balcón, miramos los humos de los hogares para presumir el viento que va a gobernar la jornada, podemos asomarnos al arte y a la ciencia de las nuevas generaciones con pareja curiosidad meteorológica.

(1) Véase mi libro *El tema de nuestro tiempo*, en este volumen.

Mas para esto es ineludible comenzar por definir el nuevo fenómeno. Sólo después cabe preguntarse de qué nuevo estilo general de vida es síntoma y nuncio. La respuesta exigiría averiguar las causas de este viraje extraño que el arte hace, y esto sería empresa demasiado grave para acometida aquí. ¿Por qué ese prurito de «deshumanizar», por qué ese asco a las formas vivas? Probablemente, como todo fenómeno histórico, tiene éste una raigambre innumerable cuya investigación requiere el más fino olfato.

Sin embargo, cualesquiera que sean las restantes existe una causa sumamente clara, aunque no pretende ser la decisiva.

No es fácil exagerar la influencia que sobre el futuro del arte tiene siempre su pasado. Dentro del artista se produce siempre un choque o reacción química entre su sensibilidad original y el arte que se ha hecho ya. No se encuentra solo ante el mundo, sino que, en sus relaciones con éste, interviene siempre como un truchimán la tradición artística. ¿Cuál será el modo de esa reacción entre el sentir original y las formas bellas del pasado? Puede ser positivo o negativo. El artista se sentirá afín con el pretérito y se percibirá a sí mismo como naciendo de él, heredándolo y perfeccionándolo —o bien, en una u otra medida, hallará en sí una espontánea, indefinible repugnancia a los artistas tradicionales, vigentes, gobernantes. Y así como en el primer caso sentirá no poca voluptuosidad instalándose en el molde de las convenciones al uso y repitiendo algunos de sus consagrados gestos, en el segundo no sólo producirá una obra distinta de las recibidas, sino que encontrará la misma voluptuosidad dando a esta obra un carácter agresivo contra las normas prestigiosas.

Suele olvidarse esto cuando se habla de la influencia del ayer en el hoy. Se ha visto siempre, sin dificultad, en la obra de una época la voluntad de parecerse más o menos a las de otra época anterior. En cambio, parece costar trabajo a casi todo el mundo advertir la influencia negativa del pasado y notar que un nuevo estilo está formado muchas veces por la consciente y complacida negación de los tradicionales.

Y es el caso que no puede entenderse la trayectoria del arte, desde el romanticismo hasta el día, si no se toma en cuenta como factor del placer estético ese temple negativo, esa agresividad y burla del arte antiguo. Baudelaire se complace en la Venus negra precisamente porque la clásica es blanca. Desde entonces, los estilos que se han ido sucediendo aumentaron la dosis de ingredientes negativos,

y blasfematorios en que se hallaba voluptuosamente la tradición, hasta el punto que hoy casi está hecho el perfil del arte nuevo con puras negaciones del arte viejo. Y se comprende que sea así. Cuando un arte lleva muchos siglos de evolución continuada, sin graves hiatos ni catástrofes históricas que la interrumpan, lo producido se va hacinando y la densa tradición gravita progresivamente sobre la inspiración del día. O dicho de otro modo: entre el artista que nace y el mundo se interpone cada vez mayor volumen de estilos tradicionales interceptando la comunicación directa y original entre aquéllos. De suerte que una de dos: o la tradición acaba por desalojar toda potencia original —fue el caso de Egipto, de Bizancio, en general, de Oriente—, o la gravitación del pasado sobre el presente tiene que cambiar de signo y sobrevenir una larga época en que el arte nuevo se va curando poco a poco del viejo que le ahoga. Este ha sido el caso del alma europea, en quien predomina un instinto futurista sobre el irremediable tradicionalismo y *pasadismo* orientales.

Buena parte de lo que he llamado «deshumanización» y asco a las formas vivas proviene de esta antipatía a la interpretación tradicional de las realidades. El vigor del ataque está en razón directa de las distancias. Por eso lo que más repugna a los artistas de hoy es la manera predominante en el siglo pasado, a pesar de que en ella hay ya una buena dosis de oposición a estilos más antiguos. En cambio, finge la nueva sensibilidad sospechosa simpatía hacia el arte más lejano en el tiempo y el espacio, lo prehistórico y el exotismo salvaje. A decir verdad, lo que le complace de estas obras primigenias es —más que ellas mismas— su *ingenuidad*, esto es, la ausencia de una tradición que aún no se había formado.

Si ahora echamos una mirada de reojo a la cuestión de qué tipo de vida se sintomatiza en este ataque al pasado artístico, nos sobrecoge una visión extraña de gigante dramatismo. Porque, al fin y al cabo, agredir al arte pasado, tan en general, es revolverse contra el *Arte* mismo, pues ¿qué otra cosa es concretamente el arte sino el que se ha hecho hasta aquí?

Pero ¿es que, entonces, bajo la máscara de amor al arte puro se esconde hartazgo del arte, odio al arte? ¿Cómo sería posible? Odio al arte no puede surgir sino donde germina también odio a la ciencia, odio al Estado, odio, en suma, a la cultura toda. ¿Es que fermenta en los pechos europeos un inconcebible rencor contra su propia esencia histórica, algo así como el *odium professionis* que aco-

mete al monje, tras largos años de claustro, aversión a su disciplina, a la regla misma que ha informado su vida? (1).

He aquí el instante prudente para levantar la pluma dejando alzar su vuelo de grullas a una bandada de interrogaciones.

IRÓNICO DESTINO

Más arriba se ha dicho que el nuevo estilo, tomado en su más amplia generalidad, consiste en eliminar los ingredientes «humanos, demasiado humanos», y retener sólo la materia puramente artística. Esto parece implicar un gran entusiasmo por el arte. Pero al rodear el mismo hecho y contemplarlo desde otra vertiente sorprendemos en él un cariz opuesto de hastío o desdén. La contradicción es patente e importa mucho subrayarla. En definitiva, vendría a significar que el arte nuevo es un fenómeno de índole equívoca, cosa, a la verdad, nada sorprendente, porque equívocos son casi todos los grandes hechos de estos años en curso. Bastaría analizar un poco los acontecimientos políticos de Europa para hallar en ellos la misma entraña equívoca.

Sin embargo, esa contradicción entre amor y odio a una misma cosa se suaviza un poco mirando más de cerca la producción artística del día.

La primera consecuencia que trae consigo ese retraimiento del arte sobre sí mismo es quitar a éste todo patetismo. En el arte cargado de «humanidad» repercutía el carácter grave anejo a la vida. Era una cosa muy seria el arte, casi hierático. A veces pretendía no menos que salvar a la especie humana —en Schopenhauer y en Wagner. Ahora bien; no puede menos de extrañar a quien para en ello mientes que la nueva inspiración es siempre, indefectiblemente, cómica. Toda ella suena en esa sola cuerda y tono. La comicidad será más o menos violenta y correrá desde la franca clownería hasta el leve

(1) Sería de interés analizar los mecanismos psicológicos por medio de los cuales influye negativamente el arte de ayer sobre el de mañana. Por lo pronto, hay uno bien claro: la fatiga. La mera repetición de un estilo embota y cansa la sensibilidad. Wölfflin ha mostrado en sus *Conceptos fundamentales en la historia del arte* el poder que la fatiga ha tenido una y otra vez para movilizar el arte, obligándole a transformarse. Más aún en la literatura. Todavía Cicerón, por «hablar latín», dice *latine loqui;* pero en el siglo v Sidonio Apolinar tendrá que decir *latialiter insusurrare.* Eran demasiados siglos de decir lo mismo en la misma forma.

guiño irónico, pero no falta nunca. Y no es que el contenido de la obra sea cómico —esto sería recaer en un modo o categoría del estilo «humano»—, sino que, sea cual fuere el contenido, el arte mismo se hace broma. Buscar, como antes he indicado, la ficción como tal ficción es propósito que no puede tenerse sino en un estado de alma jovial. Se va al arte precisamente porque se le reconoce como farsa. Esto es lo que perturba más la comprensión de las obras jóvenes por parte de las personas serias, de sensibilidad menos actual. Piensan que la pintura y la música de los nuevos es pura «farsa» —en el mal sentido de la palabra— y no admiten la posibilidad de que alguien vea justamente en la farsa la misión radical del arte y su benéfico menester. Sería «farsa» —en el mal sentido de la palabra— si el artista actual pretendiese competir con el arte «serio» del pasado y un cuadro cubista solicitase el mismo tipo de admiración patética, casi religiosa, que una estatua de Miguel Angel. Pero el artista de ahora nos invita a que contemplemos un arte que es una broma, que es, esencialmente, la burla de sí mismo. Porque en esto radica la comicidad de esta inspiración. En vez de reírse de alguien o algo determinado —sin víctima no hay comedia—, el arte nuevo ridiculiza el arte.

Y no se hagan, al oír esto, demasiados aspavientos si se quiere permanecer discreto. Nunca demuestra el arte mejor su mágico don como en esta burla de sí mismo. Porque al hacer el ademán de aniquilarse a sí propio sigue siendo arte, y por una maravillosa dialéctica, su negación es su conservación y triunfo.

Dudo mucho que a un joven de hoy le pueda interesar un verso, una pincaleda, un sonido que no lleve dentro de sí un reflejo irónico.

Después de todo no es esto completamente nuevo como idea y teoría. A principios del siglo XIX, un grupo de románticos alemanes dirigido por los Schlegel proclamó la Ironía como la máxima categoría estética y por razones que coinciden con la nueva intención de arte. Este no se justifica si se limita a reproducir la realidad, duplicándola en vano. Su misión es suscitar un irreal horizonte. Para lograr esto no hay otro medio que negar nuestra realidad, colocándonos por este acto encima de ella. Ser artista es no tomar en serio al hombre tan serio que somos cuando no somos artistas.

Claro es que este destino de inevitable ironía da al arte nuevo un tinte monótono muy propio para desesperar al más paciente. Pero, a la par, queda nivelada la contradicción entre amor y odio que antes he señalado. El rencor va al arte como seriedad; el amor,

al arte victorioso como farsa, que triunfa de todo, incluso de si mismo, a la manera que en un sistema de espejos reflejándose indefinidamente los unos en los otros ninguna forma es la última, todas quedan burladas y hechas pura imagen.

LA INTRASCENDENCIA DEL ARTE

Todo ello viene a condensarse en el síntoma más agudo, más grave, más hondo que presenta el arte joven, una facción extrañísima de la nueva sensibilidad estética que reclama alerta meditación. Es algo muy delicado de decir, entre otros motivos, porque es muy difícil de formular con justeza.

Para el hombre de la generación novísima, el arte es una cosa sin trascendencia. Una vez escrita esta frase me espanto de ella, al advertir su innumerable irradiación de significados diferentes. Porque no se trata de que a cualquier hombre de hoy le parezca el arte cosa sin importancia o menos importante que al hombre de ayer, sino que el artista mismo ve su arte como una labor intrascendente. Pero aun esto no expresa con rigor la verdadera situación. Porque el hecho no es que al artista le interesa poco su obra y oficio, sino que le interesa precisamente porque no tienen importancia grave y en la medida que carecen de ella. No se entiende bien el caso si no se le mira en confrontación con lo que era el arte hace treinta años, y, en general, durante todo el siglo pasado. Poesía o música eran entonces actividades de enorme calibre; se esperaba de ellas poco menos que la salvación de la especie humana sobre la ruina de las religiones y el relativismo inevitable de la ciencia. El arte era trascendente en un doble sentido. Lo era por su tema, que solía consistir en los más graves problemas de la humanidad, y lo era por sí mismo, como potencia humana que prestaba justificación y dignidad a la especie. Era de ver el solemne gesto que ante la masa adoptaba el gran poeta y el músico genial, gesto de profeta o fundador de religión, majestuosa apostura de estadista responsable de los destinos universales.

A un artista de hoy sospecho que le aterraría verse ungido con tan enorme misión y obligado, en consecuencia, a tratar en su obra materias capaces de tamañas repercusiones. Precisamente le empieza a saber algo a fruto artístico cuando empieza a notar que el aire pierde seriedad y las cosas comienzan a brincar livianamente, libres de toda formalidad. Ese pirueteo universal es para él el signo autén-

tico de que las musas existen. Si cabe decir que el arte salva al hombre, es sólo porque le salva de la seriedad de la vida y suscita en él inesperada puericia. Vuelve a ser símbolo del arte la flauta mágica de Pan, que hace danzar los chivos en la linde del bosque.

Todo el arte nuevo resulta comprensible y adquiere cierta dosis de grandeza cuando se le interpreta como un ensayo de crear puerilidad en un mundo viejo. Otros estilos obligaban a que se les pusiera en conexión con los dramáticos movimientos sociales y políticos o bien con las profundas corrientes filosóficas o religiosas. El nuevo estilo, por el contrario, solicita, desde luego, ser aproximado al triunfo de los deportes y juegos. Son dos hechos hermanos, de la misma oriundez.

En pocos años hemos visto crecer la marea del deporte en las planas de los periódicos, haciendo naufragar casi todas las carabelas de la seriedad. Los artículos de fondo amenazan con descender a su abismo titular, y sobre la superficie cinglan victoriosas las yolas de regata. El culto al cuerpo es eternamente síntoma de inspiración pueril, porque sólo es bello y ágil en la mocedad, mientras el culto al espíritu indica voluntad de envejecimiento, porque sólo llega a plenitud cuando el cuerpo ha entrado en decadencia. El triunfo del deporte significa la victoria de los valores de juventud sobre los valores de senectud. Lo propio acontece con el cinematógrafo, que es, por excelencia, arte corporal.

Todavía en mi generación gozaban de gran prestigio las maneras de la vejez. El muchacho anhelaba dejar de ser muchacho lo antes posible y prefería imitar los andares fatigados del hombre caduco. Hoy los chicos y las chicas se esfuerzan en prolongar su infancia, y los mozos en retener y subrayar su juventud. No hay duda: entra Europa en una etapa de puerilidad.

El suceso no debe sorprender. La historia se mueve según grandes ritmos biológicos. Sus mutaciones máximas no pueden originarse en causas secundarias y de detalle, sino en factores muy elementales, en fuerzas primarias de carácter cósmico. Bueno fuera que las diferencias mayores y como polares, existentes en el ser vivo —los sexos y las edades—, no ejerciesen también un influjo soberano sobre el perfil de los tiempos. Y, en efecto, fácil es notar que la historia se columpia rítmicamente del uno al otro polo, dejando que en unas épocas predominen las calidades masculinas y en otras las femeninas, o bien exaltando unas veces la índole juvenil y otras la de madurez o ancianidad.

El cariz que en todos los órdenes va tomando la existencia

europea anuncia un tiempo de varonía y juventud. La mujer y el viejo tienen que ceder durante un período el gobierno de la vida a los muchachos, y no es extraño que el mundo parezca ir perdiendo formalidad.

Todos los caracteres del arte nuevo pueden resumirse en este de su intrascendencia, que, a su vez, no consiste en otra cosa sino en haber el arte cambiado su colocación en la jerarquía de las preocupaciones o intereses humanos. Pueden representarse éstos como una serie de círculos concéntricos, cuyo radio mide la distancia dinámica al eje de nuestra vida, donde actúan nuestros supremos afanes. Las cosas de todo orden —vitales o culturales— giran en aquellas diversas órbitas atraídas más o menos por el centro cordial del sistema. Pues bien: yo diría que el arte situado antes —como la ciencia o la política— muy cerca del eje entusiasta, sostén de nuestra persona, se ha desplazado hacia la periferia. No ha perdido ninguno de sus atributos exteriores, pero se ha hecho distante, secundario y menos grávido.

La aspiración al arte puro no es, como suele creerse, una soberbia, sino, por el contrario, gran modestia. Al vaciarse el arte de patetismo humano queda sin trascendencia alguna—como solo arte, sin más pretensión.

CONCLUSIÓN

Isis miriónima, Isis la de diez mil nombres, llamaban los egipcios a su diosa. Toda realidad en cierto modo lo es. Sus componentes, sus facciones son innumerables. ¿No es audaz, con unas cuantas denominaciones, querer definir una cosa, la más humilde? Fuera ilustre casualidad que las notas subrayadas por nosotros entre infinitas resultasen ser, en efecto, las decisivas. La improbabilidad aumenta cuando se trata de una realidad naciente que inicia su trayectoria en los espacios.

Es, pues, sobremanera probable que este ensayo de filiar el arte nuevo no contenga sino errores. Al terminarlo, en el volumen que él ocupaba, brotan ahora en mí curiosidad y esperanza de que tras él se hagan otros más certeros. Entre muchos podremos repartirnos los diez mil nombres.

Pero sería duplicar mi error si se pretendiese corregirlo destacando sólo algún rasgo parcial no incluído en esta anatomía. Los artistas

suelen caer en ello cuando hablan de su arte, y no se alejan debidamente para tomar una amplia vista sobre los hechos. Sin embargo, no es dudoso que la fórmula más próxima a la verdad será la que en giro más unitario y armónico valga para mayor número de particularidades—, y como en el telar, un solo golpe anude mil hilos.

Me ha movido exclusivamente la delicia de intentar comprender —ni la ira ni el entusiasmo. He procurado buscar el sentido de los nuevos propósitos artísticos, y esto, claro es, supone un estado de espíritu lleno de previa benevolencia. Pero ¿es posible acercarse de otra manera a un tema sin condenarlo a la esterilidad?

Se dirá que el arte nuevo no ha producido hasta ahora nada que merezca la pena, y yo ando muy cerca de pensar lo mismo. De las obras jóvenes he procurado extraer su intención, que es lo jugoso, y me he despreocupado de su realización. ¡Quién sabe lo que dará de sí este naciente estilo! La empresa que acomete es fabulosa—quiere crear de la nada. Yo espero que más adelante se contente con menos y acierte más.

Pero, cualesquiera sean sus errores, hay un punto, a mi juicio, inconmovible en la nueva posición: la imposibilidad de volver hacia atrás. Todas las objeciones que a la inspiración de estos artistas se hagan pueden ser acertadas y, sin embargo, no aportarán razón suficiente para condenarla. A las objeciones habría que añadir otra cosa: la insinuación de otro camino para el arte que no sea este deshumanizador ni reitere las vías usadas y abusadas.

Es muy fácil gritar que el arte es siempre posible dentro de la tradición. Mas esta frase confortable no sirve de nada al artista que espera, con el pincel o la pluma en la mano, una inspiración concreta.

IDEAS SOBRE LA NOVELA

Hace poco publicaba unas notas Pío Baroja (1), a propósito de su reciente novela *Las figuras de cera*. En ellas indica que comienza a preocuparse de la técnica novelesca y que ahora se ha propuesto hacer un libro de *tempo* lento, como yo digo. Alude aquí Baroja a algunas conversaciones que sobre las condiciones actuales de este género literario hemos tenido. Aunque soy bastante indocto en materia de novelas, me ha ocurrido más de una vez ponerme a meditar sobre la anatomía y fisiología de estos cuerpos imaginarios que han constituído la fauna poética más característica de los últimos cien años. Si yo viera que personas mejor tituladas para ello —novelistas y críticos literarios—, se dignaban comunicarnos sus averiguaciones sobre este tema, no me atrevería a editar los pensamientos que ocasionalmente han venido a visitarme. Pero la ausencia de más sólidas reflexiones proporciona acaso algún valor a las siguientes ideas que enuncio a la buena de Dios y sin pretender adoctrinar a nadie.

DECADENCIA DEL GÉNERO

Los editores se quejan de que mengua el mercado de la novela. Acaece, en efecto, que se venden menos novelas que antes, y que relativamente aumenta la demanda de libros con contenido ideológico.

(1) En el periódico *El Sol*. Luego ha contestado a estas notas mías con un prólogo teórico antepuesto a la novela *La nave de los locos*.

Si no hubiera otras razones más internas para afirmar la decadencia de este género literario, bastaría ese dato estadístico para sospecharla. Cuando oigo a algún amigo mío, sobre todo a algún joven escritor, que está escribiendo una novela, me extraña sobremanera el tranquilo tono con que lo dice, y pienso que yo, en su caso, temblaría. Tal vez injustamente, pero sin que pueda remediarlo, me ocurre recelar bajo esa tranquilidad una gran dosis de inconsciencia. Porque siempre ha sido cosa muy difícil producir una buena novela. Pero antes para lograrlo bastaba con tener talento. Mas ahora, la dificultad ha crecido en proporción incalculable, porque hoy no basta con tener talento de novelista para crear una buena novela.

Ya el no darse cuenta de esto es un ingrediente de esa inconsciencia a que he aludido. Poco ha reflexionado sobre las condiciones de la obra artística quien no admite la posibilidad de que un género literario se agote. Es gana de hacerse vanas ilusiones y de eliminar cómodamente la cuestión suponer que la creación artística depende sólo de esa capacidad subjetiva e individual que se llama inspiración o talento. Según esto, la decadencia de un género consistiría exclusivamente en la fortuita ausencia de hombres geniales. En cualquier momento la súbita aparición de un genio trae consigo automáticamente el reflorecimiento del género más decaído.

Mas esto del genio y de la inspiración es un expediente mágico cuyo empleo procurará economizar todo el que desee ver las cosas claras. Imagínese a un leñador genial en el desierto del Sahara. De nada le sirve su músculo elástico y su hacha afilada. El leñador sin bosque donde tajar es una abstracción. Lo propio acontece en el arte. El talento es sólo una disposición subjetiva que se ejerce sobre una materia. Esta es independiente de las dotes individuales y cuando falta, de nada sirven genio y destreza.

Toda obra literaria pertenece a un género, como todo animal a una especie. (La idea de Croce, que niega la existencia de géneros artísticos, no ha conseguido dejar la menor huella en la ciencia estética.) Y lo mismo el género artístico que la especie zoológica significan un repertorio limitado de posibilidades. Pero como artísticamente sólo cuentan aquellas posibilidades tan diferentes entre sí, que no puedan considerarse como repetición una de otra, resultará que el género artístico es un arsenal de posibilidades muy limitado.

Es un error representarse la novela —y me refiero sobre todo a la moderna— como un orbe infinito, del cual pueden extraerse siempre nuevas formas. Mejor fuera imaginarla como una cantera de vientre enorme, pero finito. Existe en la novela un número definido

de temas posibles. Los obreros de la hora prima encontraron con facilidad nuevos bloques, nuevas figuras, nuevos temas. Los obreros de hoy se encuentran, en cambio, con que sólo quedan pequeñas y profundas venas de piedra.

Sobre ese repertorio de posibilidades objetivas que es el género, trabaja el talento. Y cuando la cantera se agota, el talento, por grande que sea, no puede hacer nada. No podrá, ciertamente, decirse nunca con rigor matemático que un género se ha consumido por completo; pero sí puede decirse, en ocasiones, con suficiente aproximación práctica. Por lo menos, cabe a veces afirmar con toda evidencia que escasea la materia.

A mi juicio, esto es lo que hoy acontece en la novela. Es prácticamente imposible hallar nuevos temas. He aquí el primer factor de la enorme dificultad objetiva y no personal que supone componer una novela aceptable en la presente altitud de los tiempos.

Durante cierta época pudieron las novelas vivir de la sola novedad de sus temas. Toda novedad produce mecánicamente, como al abrirse un circuito eléctrico, cierta corriente inducida que se añade de modo gratuito al valor de la materia. Por eso parecieron legibles muchas novelas que hoy resultan insoportables. Por algo se llama al género «novela», es decir, «novedad». A esta dificultad para hallar nuevos temas se suma otra, acaso más grave. Conforme iba saliendo a la luz el tesoro de los temas posibles, la sensibilidad del público se iba haciendo más rigorosa y exacta. Lo que anteayer hubiera aún aceptado, ya no le sabía ayer. Necesitaba temas de mejor calidad, más insólitos, más «nuevos». De suerte que paralelamente al agotamiento de temas nuevos, crece la exigencia de temas «más nuevos», hasta que se produce en el lector un embotamiento de la facultad de impresionarse. Este es el segundo factor de la dificultad que hoy gravita sobre todo el género.

La prueba de que la decadencia actual no proviene de que las novelas del día sean torpes, sino de razones más hondas, está en que conforme va siendo más difícil escribirlas, van también pareciendo peores o menos buenas las famosas antiguas o «clásicas». Son muy pocas las que se han salvado del naufragio en el aburrimiento del lector.

El fenómeno es inevitable y no debe desanimar a los autores. Al contrario. Porque, en definitiva, nace de que los escritores van enseñando poco a poco al público, le van afinando la percepción y refinando el gusto. Cada obra, más perfecta que la anterior, anula a ésta y a todas las de su nivel. Como en la batalla el vencedor lo

es siempre a costa de haber dado muerte a sus enemigos, en arte el triunfo es cruel, y al conseguirlo una obra, aniquila automáticamente legiones de obras que antes gozaban de estimación.

En suma, creo que el género novela, si no está irremediablemente agotado, se halla, de cierto, en su período último y padece una tal penuria de temas posibles, que el escritor necesita compensarla con la exquisita calidad de los demás ingredientes necesarios para integrar un cuerpo de novela.

AUTOPSIA

La verdad es que, salvo uno o dos de sus libros, el gran Balzac nos parece hoy irresistible. Nuestro aparato ocular, hecho a espectáculos más exactos y auténticos, descubre, al punto, el carácter convencional, falso, de *à peu près*, que domina el mundo de la *Comedia humana*. Si se me pregunta por qué la obra de Balzac me parece inaceptable (Balzac mismo, como individuo, es un ejemplar magnífico de humanidad), responderé: «Porque el cuadro que me ofrece es sólo un chafarrinón.» ¿Qué diferencia hay entre el chafarrinón y la buena pintura? En la buena pintura, el objeto que ella representa se halla, por decirlo así, en persona, con toda la plenitud de su ser y como en absoluta presencia. En el chafarrinón, por el contrario, el objeto no está presente, sino que hay de él en el lienzo o tabla sólo algunas pobres e inesenciales alusiones. Cuanto más lo miremos, más clara nos es la ausencia del objeto.

Esta distinción, entre mera alusión y auténtica presencia es, en mi entender, decisiva en todo arte; pero muy especialmente en la novela.

Con unas docenas de palabras podríamos referir el tema de *Rojo y Negro*. ¿Qué diferencia hay entre ese tema referido así por nosotros y la novela misma? No se diga que la diferencia radica en el estilo, porque eso es una tontería. Lo importante es que al decir nosotros: «Madame Rènal se enamora de Julián Sorel», no hacemos sino aludir a este hecho, al paso que Stendhal no alude a él, no lo refiere, sino que lo presenta en su realidad inmediata y patente.

Ahora bien: si oteamos la evolución de la novela desde sus comienzos hasta nuestros días, veremos que el género se ha ido desplazando de la pura narración, que era sólo alusiva, a la rigorosa presentación. En un principio, la novedad del tema pudo consentir

que el lector gozase con la mera narración. La aventura le interesaba, como nos interesa la relación de lo acontecido a una persona que amamos. Pero pronto dejan de atraer los temas por sí mismos, y entonces lo que complace no es tanto el destino o la aventura de los personajes, sino la presencia de éstos. Nos complace verlos directamente, penetrar en su interior, entenderlos, sentirnos inmersos en su mundo o atmósfera. De narrativo o indirecto se ha ido haciendo el género descriptivo o directo. Fuera mejor decir presentativo. En una larga novela de Emilia Pardo Bazán se habla cien veces de que uno de los personajes es muy gracioso; pero como no le vemos hacer gracia ninguna ante nosotros, la novela nos irrita. El imperativo de la novela es la autopsia. Nada de referirnos lo que un personaje es: hace falta que lo veamos con nuestros propios ojos.

Analícense las novelas antiguas que se han salvado en la estimación de los lectores responsables, y se verá cómo todas emplean ese mismo método autóptico. Más que ninguna, el *Quijote*. Cervantes nos satura de pura presencia de sus personajes. Asistimos a sus auténticas conversaciones y vemos sus efectivos movimientos. La virtud de Stendhal se nutre de la misma fuente.

NO DEFINIR

Es, pues, menester que veamos la vida de las figuras novelescas, y que se evite referírnosla. Toda referencia, relación, narración, no hace sino subrayar la ausencia de lo que se refiere, relata y narra. Donde las cosas están, huelga contarlas.

De aquí que el mayor error estribe en definir el novelista sus personajes.

La misión de la ciencia es elaborar definiciones. Toda ella consiste en un metódico esfuerzo para huir del objeto y llegar a su noción. Ahora bien: la noción o definición no es más que una serie de conceptos, y el concepto, a su vez, no es más que la alusión mental al objeto. El concepto de *rojo* no contiene rojedad ninguna; es él meramente un movimiento de la mente hacia el color así llamado, un signo o indicación que hacemos en dirección a él.

Se ha dicho, por Wundt, si no recuerdo mal, que la forma más primitiva del concepto es el gesto indicativo que ejecutamos con el dedo índice. El niño comienza por querer agarrar todas las cosas que cree siempre próximas a él por insuficiente desarrollo de su

perspectiva visual. Después de muchos fracasos renuncia a coger las cosas mismas, y se contenta con ese germen de captar que es extender la mano hacia el objeto en ademán indicativo. Concepto es, en realidad, un mero señalar o designar. A la ciencia no le importan las cosas, sino el sistema de signos que pueda sustituirlas.

El arte tiene una misión contrapuesta, y va del signo habitual a la cosa misma. Le mueve un magnífico apetito de ver. En buena parte tiene razón Fiedler cuando dice que el propósito de la pintura no es más que darnos una visión más plena, más completa de los objetos que la lograda en nuestro trato cotidiano con ellos.

Yo creo que en la novela acaece lo mismo. En sus comienzos pudo creerse que lo importante para la novela es su trama. Luego se ha ido advirtiendo que lo importante no es *lo que* se ve, sino *que* se vea bien algo humano, sea lo que quiera. Mirada desde hoy, la novela primitiva nos parece más puramente narrativa que la actual. Pero esto necesita ser depurado. Tal vez se trata de un error. Tal vez el primitivo lector de novelas era como es el niño que en unas pocas líneas, en un simple esquema, cree ver, con vigorosa presencia, íntegro el objeto. (El arte plástico primitivo y ciertos nuevos descubrimientos psicológicos de extraordinaria importancia prueban esto.) En tal caso, la novela no habría en rigor variado; sería su actual forma descriptiva, o, mejor, presentativa, tan sólo el nuevo medio que ha sido preciso emplear para obtener sobre una sensibilidad gastada el mismo efecto que en almas más elásticas producía la narración.

Si en una novela leo: «Pedro era atrabiliario», es como si el autor me invitase a que yo realice en mi fantasía la atrabilis de Pedro, partiendo de su definición. Es decir, que me obliga a ser yo el novelista. Pienso que lo eficaz es, precisamente, lo contrario; que él me dé los hechos visibles para que yo me esfuerce, complacido, en descubrir y definir a Pedro como ser atrabiliario. En suma, ha de hacer como el pintor impresionista, que sitúa en el lienzo los ingredientes necesarios para que yo vea una manzana, dejándome a mí el cuidado de dar a ese material su última perfección. De aquí el fresco sabor que tiene siempre la pintura impresionista. Nos parece que vemos los objetos del cuadro en perpetuo *status nascens*. Y toda cosa tiene en su destino dos instantes de superior dramatismo y ejemplar dinamicidad: su hora de nacer y su hora de fenecer o *status evanescens*. La pintura no impresionista, cualesquiera sean sus restantes virtudes, tal vez en otro orden superior a las de aquél, tiene el inconveniente de que ofrece los objetos ya del todo concluídos, muertos de puro

acabados, hieráticos, momificados y como pretéritos. La actualidad, la reciente presencia de las cosas en la obra impresionista, les falta siempre.

LA NOVELA, GÉNERO MOROSO

Según esto, la novela ha de ser hoy lo contrario que el cuento. El cuento es la simple narración de peripecias. El acento en la fisiología del cuento carga sobre éstas. La frescura pueril se interesa en la aventura como tal, acaso porque, como he sugerido, el niño ve con presencia evidente lo que nosotros no podemos actualizar. La aventura no nos interesa hoy, o, a lo sumo, interesa sólo al niño interior que, en forma de residuo un poco bárbaro, todos conservamos. El resto de nuestra persona no participa en el apasionamiento mecánico que la aventura del folletín acaso nos produce. Por eso, al concluir el novelón nos sentimos con mal sabor de boca, como habiéndonos entregado a un goce bajo y vil. Es muy difícil que hoy quepa inventar una aventura capaz de interesar nuestra sensibilidad superior.

Pasa, pues, la aventura, la trama, a ser sólo pretexto, y como hilo solamente que reúne las perlas en collar. Ya veremos por qué este hilo es, por otra parte, imprescindible. Pero ahora me importa llamar la atención sobre un defecto de análisis que nos hace atribuir nuestro aburrimiento en la lectura de una novela a que su «argumento es poco interesante». Si así fuese, podía darse por muerto este género literario. Porque todo el que medite sobre ello un poco, reconocerá la imposibilidad práctica de inventar hoy nuevos argumentos interesantes.

No, no es el argumento lo que nos complace, no es la curiosidad por saber lo que va a pasar a Fulano lo que nos deleita. La prueba de ello está en que el argumento de toda novela se cuenta en muy pocas palabras, y *entonces* no nos interesa. Una narración somera no nos sabe: necesitamos que el autor se detenga y nos haga dar vueltas en torno a los personajes. Entonces nos complacemos al sentirnos impregnados y como saturados de ellos y de su ambiente, al percibirlos como viejos amigos habituales de quienes lo sabemos todo y al presentarse nos revelan toda la riqueza de sus vidas. *Por esto es la novela un género esencialmente retardatario* —como decía no sé si Goethe o Novalis. Yo diría más: hoy es y tiene que ser un

género moroso—, todo lo contrario, por tanto, que el cuento, el folletín y el melodrama.

Alguna vez he intentado aclararme de dónde viene el placer —ciertamente modesto— que originan algunas de estas películas americanas, con una larga serie de capítulos, o, como dice el nuevo y absurdo burgués español, de «episodios». (Una obra que se compusiera de episodios sería una comida toda de entremeses y un espectáculo hecho de entreactos). Y con no poca sorpresa he hallado que esa complacencia no procedía nunca del estúpido argumento, sino de los personajes mismos. Me he entretenido en aquellas películas cuyas figuras eran agradables, curiosas, tanto por el papel que representaban como por el acierto con que el físico del actor realizaba su idea. Una película en que el detective y la joven americana sean simpáticos puede durar indefinidamente sin cansancio nuestro. No importa lo que hagan: nos gusta verlos entrar y salir y moverse. No nos interesan por lo que hagan, sino al revés, cualquier cosa que hagan nos interesa, por ser ellos quienes la hacen.

Recuérdese ahora las novelas mayores del pasado que han conseguido triunfar de las enormes exigencias planteadas por el lector del día y se advertirá que la atención nuestra va más a los personajes por sí mismos que a sus aventuras. Son Don Quijote y Sancho quienes nos divierten, no lo que les pasa. En principio, cabe imaginar un *Quijote* de igual valor que el auténtico, donde acontezcan al caballero y su criado otras aventuras muy diferentes. Lo propio acaece con Julián Sorel o con David Copperfield.

FUNCIÓN Y SUSTANCIA

Nuestro interés se ha transferido, pues, de la trama a las figuras, de los actos a las personas. Ahora bien —y vaya dicho como un intermedio—; este desplazamiento coincide con el que en la ciencia física, y sobre todo en la filosofía, se inicia desde hace veinte años. Desde Kant a 1900 predomina una exacerbada tendencia a eliminar de la teoría las sustancias y sustituirlas por las funciones. En Grecia, en la Edad Media, se decía *operari sequitur esse*, los actos son consecuencia y derivados de la esencia. En el siglo XIX se considera como un ideal lo contrario: *esse sequitur operari*, el ser no es más que el conjunto de sus actos o funciones.

¿Por ventura, tornamos hoy de las acciones a la persona, de la

función a la sustancia? Esto equivaldría a un síntoma de clasicismo emergente.

Pero esto merece un poco más de comentario y nos invita a buscar una orientación en el confrontamiento del teatro clásico frances y el teatro español castizo.

DOS TEATROS

Pocas cosas pueden orientar tan delicadamente sobre la diferencia en los destinos de España y Francia como la diferencia de estructura entre el teatro clásico francés y el nuestro castizo. No llamo también clásico a éste porque, sin mermar porción alguna de su valor, es forzoso negarle todo carácter de clasicismo. Se trata, ante todo, de un arte popular y no creo que haya en la historia nada que siendo popular haya resultado clásico. La tragedia francesa es, por el contrario, un arte para aristocracias. Comienza, pues, a diverger de nuestro teatro en la clase de público a que se dirige. Su intención estética es, asimismo, próximamente inversa de la que mueve a nuestros populares dramaturgos, y me refiero, claro está, a la totalidad de ambos estilos, sin negar que en uno y otro aparezcan excepciones, encargadas como siempre de confirmar la regla.

La tragedia francesa reduce al mínimum la acción. No sólo en el sentido de las tres unidades (ya veremos la utilidad de éstas para la novela «que hay que hacer»), sino más aún, porque la historia referida se reduce a las menores proporciones. Nuestro teatro acumula todas las aventuras y peripecias que puede. Se advierte que el autor necesita entretener a un público apasionado por andanzas materialmente difíciles, insólitas y peligrosas. El trágico francés procura, sobre el cañamazo de una «historia» muy conocida y que por sí misma no interesa, destacar sólo tres o cuatro momentos significativos. Elude la aventura o peripecia externa: los sucesos le sirven sólo para plantear ciertos problemas íntimos. Autor y público se complacen no tanto en las pasiones de los personajes y sus dramáticas consecuencias como en el análisis de esas pasiones. En nuestro teatro, por el contrario, no es frecuente, o, por lo menos, no es importante la anatomía psicológica de los sentimientos y caracteres. Se parte de éstos tomándolos en bloque y por de fuera, y se usa de ellos como de un trampolín para que el drama o aventura dé su gran brinco elástico. Otra cosa hubiera aburrido al público de los «corra-

les» españoles, compuesto de almas sencillas, más ardientes que contemplativas.

No es, sin embargo, el análisis psicológico la intención última de la tragedia francesa. Sirve, más bien, de mero aparato para otra cosa que evidentemente enlaza aquélla con el teatro griego y romano. (Es incalculable la influencia de las tragedias de Séneca en la dramaturgia francesa clásica). El público noble se complace en el carácter ejemplar y normativo del suceso trágico. Más que para angustiarse con el destino torturado de Fedra o Atalía, asiste a la obra escénica para entonarse con la ejemplaridad de estas figuras magnánimas. En el fondo, el teatro francés es una contemplación ética y no un apasionamiento vital como el nuestro. No es una acción cualquiera, no es una serie de peripecias éticamente neutras lo que presenta, sino un tipo ejemplar de reacciones, un repertorio de gestos normativos ante los grandes casos de la existencia. Los personajes son, en efecto, héroes, naturalezas de selección, normas de magnanimidad, humanos, *standards*. Por eso no concebía este teatro más personajes que reyes y magnates, criaturas exentas de las urgencias primarias de la vida, cuya energía exuberante podía vacar a conflictos puramente morales. Aunque desconociésemos la sociedad francesa de entonces, la lectura de estas tragedias nos invitaría a suponer frente a ellas un público preocupado de aprender altas formas de decoro y anheloso de su propio perfeccionamiento. El estilo es siempre mesurado y de técnica noble: no se concibe en él la grosería que da tal vez un gracioso colorido, ni el frenesí postremo. La pasión no se abandona nunca a sí misma y procede con rigorosa corrección de modales, conteniéndose dentro de los cauces de leyes poéticas, urbanas y hasta gramaticales. El arte trágico francés es el arte de no abandonarse, antes bien, de buscar siempre para el gesto y el verbo la norma mejor que debe regularlos. En suma, transparece en él ese afán de selección, de mejoramiento reflexivo que ha permitido a Francia, generación tras generación, pulir su vida y su raza.

Lo orgiástico, el abandono es característico de lo popular en todo orden. Así las religiones populares se han entregado siempre a ritos de orgía contra los cuales ha combatido perpetuamente la religión de los espíritus selectos. El brahmán combate la magia, el mandarín confuciano la superstición taoísta, el concilio católico los orgasmos místicos. Cabría resumir las dos actitudes vitales más antagónicas que existen diciendo que para la una —la noble, exigente— el ideal de la existencia es no abandonarse, eludir la orgía, al paso que para la otra —la popular— vivir es entregarse a la emoción invasora y

buscar en la pasión, el rito o el alcohol, el frenesí y la inconsciencia.

El público español buscaba algo de esto último en los dramas ardientes que nuestros poetas fabricaban. Y ello confirma, por ruta bien inesperada, la condición de pueblo «pueblo» que alguna vez he creído descubrir en la historia entera de nuestra España. No selección y modo, sino pasión y abandono. Sin duda, que esta sed alcohólica de apasionamiento posee escasa grandeza. Yo no trato ahora de comparar valores de razas ni de estilos, sino que únicamente describo a la ligera dos temperamentos contrarios.

En general, la personalidad de hombres y mujeres es borrosa en nuestro teatro. No son sus personas lo más interesante, sino que se les hace rodar por el mundo, correr las cuatro partidas, arrastrados por un torbellino de aventuras. Damas despeinadas perdidas en sierras, que ayer, acicaladas, aparecían en el fondo semioscuro del estrado y mañana, disfrazadas de moras, pasarán por el puerto de Constantinopla. ¡Amores súbitos y como mágicos que arrebatan los corazones incandescentes y sin peso! Esto era lo que atraía a nuestros antepasados. En un delicioso artículo de Azorín se describe una representación de corral en un pueblo castizo, y hay un momento, cuando el galán en peligro aprovecha la hora dificilísima para decir su amor a la dama en versos coruscantes, chisporroteantes como teas, de una deleitosa retórica llena de volutas barrocas, cargada de imágenes, por donde cruza toda la fauna y toda la flora —la retórica que en la plástica da las cartelas post-renacentistas con sus trofeos, sus frutos, sus banderolas y sus cráneos de chivo o carnero— en que a un licenciado cincuentón, que presencia la escena, se le enardecen los negros ojos sobre la faz cetrina y con una mano nerviosa acaricia su perilla grisienta. Esta nota de Azorín me ha enseñado más sobre el teatro español que cuantos libros he leído (1). Materia para enardecimiento fue el género—es decir, lo más opuesto a norma de perfección que pretendió ser el género francés. No para contemplar un perfil ejemplar iba el buen castellano a ver la comedia famosa, sino para dejarse arrebatar, para embriagarse en el torrente de aventuras y trances de los personajes. Sobre la intrincada y varia trama del argumento bordaba el poeta su rebuscada fluencia verbal, archiflorida de metáforas relampagueantes en un vocabulario lleno de sombras profundas y reflejos brillantes, muy parecidos a los retablos

(1) Véase el ensayo de Américo Castro al frente de un tomo de Tirso en los admirables *Clásicos castellanos*, de *La Lectura*.

del mismo siglo. Junto al fuego de los destinos apasionantes, hallaba el público el incendio de imaginación, el formidable fuego artificial de las cuartetas lopescas o calderonianas.

La sustancia de placer que encierra nuestro teatro es del mismo linaje dionisíaco que el arrobo místico de los frailes y monjitas del tiempo, grandes bebedores de exaltación. Nada contemplativo, repito. Para contemplar son precisas frialdad y distancia entre nosotros y el objeto. El que quiera contemplar un torrente lo primero que debe hacer es procurar no ser arrastrado por él.

Vemos, pues, en ambos teatros dos propósitos artísticos contrapuestos: en el drama castellano lo esencial es la peripecia, el destino accidentado, y junto a ello la lírica ornamentación del verso estofado. En la tragedia francesa, lo más importante es el personaje mismo, su calidad ejemplar y paradigmática. Por esta razón, Racine nos parece frío y monócromo. Diríamos que se nos hace ingresar en un jardín donde hablan unas estatuas y fatigan nuestra admiración presentándonos el mismo modelo de gesto. En Lope de Vega, por el contrario, hallamos más bien pintura que escultura. Un vasto lienzo lleno de tinieblas y luminosidades, donde todo alienta colorido y gesticulante, el noble y el plebeyo, el arzobispo y el capitán, la reina y la serrana, gente inquieta, decidora, abundante, extremada, que va y viene locamente, sin rangos y sin normas, con una pululación de infusorios en la gota de agua. Para ver la masa espléndida de nuestro teatro, no conviene abrir mucho los ojos, como quien persigue la línea de un perfil, sino más bien entornarlos, con gesto de pintor, con el gesto de Velázquez mirando a las meninas, a los enanos y a la pareja real.

Yo creo que este punto de vista es el que nos permite ver hoy nuestro teatro bajo el ángulo más favorable. Los entendidos en literatura española —yo sé muy poco de ella— deberían ensayar su aplicación. Tal vez resulte fecundo y dirija el análisis hasta los valores efectivos de aquella gigantesca cosecha poética.

Ahora no pretendía yo otra cosa que contraponer un arte de figuras a un arte de aventuras. Pues sospecho que la novela de alto estilo tiene hoy que tornar, aunque en otro giro, de éstas a aquéllas y más bien que inventar tramas por sí mismas interesantes —cosa prácticamente imposible—, idear personas atractivas.

DOSTOYEWSKY Y PROUST

En tanto que otros grandes declinan, arrastrados hacia el ocaso por la misteriosa resaca de los tiempos, Dostoyewsky se ha instalado en lo más alto. Tal vez haya un poco de exceso en el fervor actual por su obra, y yo quisiera reservar mi juicio sobre ella para una hora de mayor holgura. Pero de todas suertes, no es dudoso que Dostoyewsky se ha salvado del general naufragio padecido por la novela del siglo pasado en lo que va del corriente. Y es el caso que las razones emitidas casi siempre para explicar este triunfo, esta capacidad de supervivencia, me parecen erróneas. Se atribuye el interés que sus novelas suscitan a su materia: el dramatismo misterioso de la acción, el carácter extremadamente patológico de los personajes, el exotismo de estas almas eslavas, tan diferentes en su caótica complexión de las nuestras, pulidas, aristadas y claras. No niego que todo ello colabore en el placer que nos causa Dostoyewsky; pero no me parece suficiente para explicarlo. Es más, cabría considerar tales ingredientes como factores negativos, más propios para enojarnos que para atraernos. Recuerde el que ha leído estas novelas que envuelta en la complacencia dejaba en él su lectura cierta impresión penosa, desapacible y como turbia.

La materia no salva nunca a una obra de arte, y el oro de que está hecha no consagra a la estatua. La obra de arte vive más de su forma que de su material y debe la gracia esencial que de ella emana a su estructura, a su organismo. Esto es lo propiamente artístico de la obra, y a ello debe atender la crítica artística y literaria. Todo el que posee delicada sensibilidad estética, presentirá un signo de filisteísmo en que, ante un cuadro o una producción poética, señale alguien como lo decisivo el «asunto». Claro es que sin éste no existe obra de arte, como no hay vida sin procesos químicos. Pero lo mismo que la vida no se reduce a éstos, sino que empieza a ser vida cuando a la ley química agrega su original complicación de nuevo orden, así la obra de arte lo es merced a la estructura formal que impone a la materia o al asunto.

Siempre me ha extrañado que aun a las personas del oficio se les resista reconocer como lo verdaderamente sustancioso del arte, lo formal, que al vulgo parece como abstracto e inoperante.

El punto de vista del autor o del crítico no puede ser el mismo

que el del lector incalificado. A éste le importa sólo el efecto último y el total que la obra le produzca y no se preocupa de analizar la génesis de su placer.

Así acaece que se ha hablado mucho de lo que pasa en las novelas de Dostoyewsky, y apenas nada de su forma. Lo insólito de la acción y de los sentimientos que este formidable escritor describe ha detenido la mirada del crítico y no le ha dejado penetrar en lo más hondo del libro que, como en toda creación artística, es siempre lo que parece más adjetivo y superficial: la estructura de la novela como tal. De aquí una curiosa ilusión óptica. Se atribuye a Dostoyewsky el carácter inconsciente, turbulento de sus personajes y se hace del novelista mismo una figura más de sus novelas. Estas parecen engendradas en una hora de éxtasis demoníaco por algún poder elemental y anónimo, pariente del rayo y hermano del vendaval

Pero todo eso es magia y fantasmagoría. La mente alerta se complace en todas esas imágenes cosmogónicas, pero no las toma en serio, y prefiere, al cabo, ideas claras. Podrá ser cierto que el hombre Dostoyewsky fuese un pobre energúmeno, o, si gusta más, un profeta; pero el novelista Dostoyewsky fue un *homme de lettres*, un solícito oficial de un oficio admirable, nada más. Sin lograrlo del todo, yo he intentado muchas veces convencer a Baroja de que Dostoyewsky era, antes que otra cosa, un prodigioso técnico de la novela, uno de los más grandes innovadores de la forma novelesca.

No hay ejemplo mejor de lo que he llamado morosidad propia a este género. Sus libros son casi siempre de muchas páginas, y, sin embargo, la acción presentada suele ser brevísima. A veces necesita dos tomos para describir un acaecimiento de tres días, cuando no de unas horas. Y, sin embargo, ¿hay caso de mayor intensidad? Es un error creer que ésta se obtiene contando muchos sucesos. Todo lo contrario: pocos y sumamente detallados, es decir, realizados. Como en tantas otras cosas, rige aquí también el *non multa, sed multum*. La densidad se obtiene, no por yuxtaposición de aventura a aventura, sino por dilatación de cada una mediante prolija presencia de sus menudos componentes.

La concentración de la trama en tiempo y lugar, característica de la técnica de Dostoyewsky, nos hace pensar en un sentido insospechado que recobran las venerables «unidades» de la tragedia clásica. Esta norma, que invitaba, sin que se supiese por qué, a una continencia y limitación, aparece ahora como un fértil recurso para obtener esa interna densidad, esa como presión atmosférica dentro del volumen novelesco.

No duele nunca a Dostoyewsky llenar páginas y páginas con diálogos sin fin de sus personajes. Merced a este abundante flujo verbal, nos vamos saturando de sus almas, van adquiriendo las personas imaginarias una evidente corporeidad que ninguna definición puede proporcionar.

Es sobremanera sugestivo sorprender a Dostoyewsky en su astuto comportamiento con el lector. Quien no mire atentamente creerá que el autor define cada uno de sus personajes. En efecto, casi siempre que va a presentar alguno comienza por referirnos brevemente su biografía en forma tal, que nos parece poseer, desde luego, una definición suficiente de su índole y facultades. Pero apenas comienza, en efecto, a actuar —es decir, a conversar y ejecutar acciones—, nos sentimos despistados. El personaje no se comporta según la figura que aquella presunta definición nos prometía. A la primera imagen conceptual que de él se nos dio, sucede una segunda donde le vemos directamente vivir, que no nos es ya definida por el autor y que discrepa notablemente de aquélla. Entonces comienza en el lector, por un inevitable automatismo, la preocupación de que el personaje se le escapa en la encrucijada de esos datos contradictorios, y, sin quererlo, se moviliza en su persecución, esforzándose en interpretar los síntomas contrapuestos para conseguir una fisonomía unitaria; es decir, se ocupa en definirlo él. Ahora bien: esto es lo que nos acontece en el trato vital con las gentes. El azar las conduce ante nosotros, las filtra en el orbe de nuestra vida individual sin que nadie se encargue oficialmente de definírnoslas. En todo momento hallamos delante su realidad difícil, no su sencillo concepto. Y este no poseer nunca su secreto suficiente, esta relativa indocilidad del prójimo a ajustarse por completo a nuestras ideas sobre él, es lo que le da independencia de nosotros y nos hace sentirlo como algo real, efectivo y trascendente de nuestras imaginaciones. Por donde llegamos a una advertencia inesperada: que el «realismo» —llamémosle así para no complicar— de Dostoyewsky no está en las cosas y hechos por él referidos, sino en el modo de tratar con ellos a que se ve obligado el lector. No es la materia de la vida lo que constituye su «realismo», sino la forma de la vida.

En esta estratagema de despistar al lector llega Dostoyewsky a la crueldad. Porque no sólo evita aclararnos sus figuras mediante anticipaciones definidoras de cómo son, sino que la conducta de los personajes varía de etapa en etapa, presentándonos haces diferentes de cada persona, que así nos parecen irse formando e integrando poco a poco ante nuestros ojos. Elude Dostoyewsky la estilización

de los caracteres y se complace en que transparezcan sus equívocos, como acontece en la existencia real. El lector se ve forzado a reconstruir entre vacilaciones y correcciones, temeroso siempre de haber errado, el perfil definitivo de estas mudables criaturas.

A éste y otros artificios debe Dostoyewsky la sin par cualidad de que sus libros —mejores o peores— no parecen nunca falsos, convencionales. El lector no tropieza nunca con los bastidores del teatro, sino que, desde luego, se siente sumergido en una cuasi-realidad perfecta, siempre auténtica y eficaz. Porque la novela exige —a diferencia de otros géneros poéticos— que no se la perciba como tal novela, que no se vea el telón de boca ni las tablas del escenario. Balzac, leído hoy, nos despierta de nuestro ensueño novelesco a cada página, porque nos golpeamos contra su andamiaje de novelista. Sin embargo, la condición más importante de la estructura que Dostoyewsky proporciona a la novela es más difícil de explicar y prefiero referirme a ella posteriormente.

Conviene, en cambio, hacer constar desde ahora que ese hábito de no definir, antes bien, de despistar; esa continua mutación de los caracteres, esa condensación en tiempo y lugar, en fin, esa morosidad o *tempo lento* no son uso exclusivo de Dostoyewsky. Todas las novelas que aún pueden leerse hoy coinciden más o menos en su empleo. Sirva de ejemplo occidental Stendhal en todos sus libros mayores. El *Rojo y Negro*, que, por ser una novela biográfica, refiere algunos años de la vida de un hombre, está compuesta en forma de tres o cuatro cuadros, cada uno de los cuales se comporta en su interior como una novela entera del maestro ruso.

El último gran libro novelesco —la ingente obra de Proust— declara todavía más esa secreta estructura, llevándola en cierto modo a su exageración.

En Proust, la morosidad, la lentitud llega a su extremo y casi se convierte en una serie de planos estáticos, sin movimiento alguno, sin progreso ni tensión. Su lectura nos convence de que la medida de la lentitud conveniente se ha traspasado. La trama queda casi anulada y se borra el postrer resto de interés dramático. La novela queda así reducida a pura descripción inmóvil, y exagerado con exclusivismo el carácter difuso, atmosférico, sin acción concreta que es, en efecto, esencial al género. Notamos que le falta el esqueleto, el sostén rígido y tenso, que son los alambres en el paraguas. Deshuesado el cuerpo novelesco se convierte en nube informe, en plasma sin figura, en pulpa sin dintorno. Por esta razón, he dicho antes que aunque la trama o acción posee un papel mínimo en la

novela actual, en la novela posible no cabe eliminarla por completo y conserva la función, ciertamente no más que mecánica, del hilo en el collar de perlas, de los alambres en el paraguas, de las estacas en la tienda de campaña.

Mi idea —que antes de ser rechazada por el lector merece de su parte, créame, alguna meditación —es, pues, que el llamado interés dramático carece de valor estético en la novela, pero es una necesidad mecánica de ella. La razón de esta necesidad se origina en la ley general del alma humana, que merece siquiera una breve exposición.

ACCIÓN Y CONTEMPLACIÓN

Hace más de diez años que en las *Meditaciones del Quijote* atribuía yo a la novela moderna, como su misión esencial, describir una atmósfera a diferencia de otras formas épicas —la epopeya, el cuento, la novela de aventuras, el melodrama y el folletín— que refieren una acción concreta, de línea y curso muy definidos. Frente a la acción concreta, que es un movimiento lo más rápido posible hacia una conclusión, lo atmosférico significa algo difuso y quieto. La acción nos arrebata en su dramática carrera; lo atmosférico, en cambio, nos invita simplemente a su contemplación. En la pintura representa el paisaje un tema atmosférico, donde «no pasa nada», mientras el cuadro de historia narra una hazaña perfilada, un suceso de forma escueta. No es un azar que con motivo del paisaje se inventase la técnica del *plein air*, es decir, de la atmósfera.

Posteriormente sólo he tenido ocasión de afirmarme en aquel primer pensamiento, porque el gusto del público mejor y los intentos más gloriosos de los autores recientes acusaban cada vez con mayor claridad ese destino de la novela como género difuso. La última creación de alto estilo, que es la obra de Proust, lleva el problema a su máxima evidencia: en ella se extrema hasta la más superlativa exageración el carácter no dramático de la novela. Proust renuncia del todo a arrebatar al lector mediante el dinamismo de una acción y le deja en una actitud puramente contemplativa. Ahora bien: este radicalismo es causa de las dificultades y la insatisfacción que el lector encuentra en la lectura de Proust. Al pie de cada página, pediríamos al autor un poco de interés dramático, aun reconociendo que no es éste, sino lo que el autor nos ofrece con tan excesiva abundancia, el manjar más delicioso. Lo que el autor nos ofrece es un análisis

microscópico de almas humanas. Con un ápice de dramatismo —porque, en rigor, nos contentaríamos con casi nada— la obra hubiera resultado perfecta.

¿Cómo se compagina esto? ¿Por qué necesitamos para leer una novela que estimamos cierto mínimum de acción que no estimamos? Yo creo que todo el que reflexione un poco rigorosamente sobre los componentes de su placer al leer las grandes novelas tropezará con idéntica antinomia.

El que una cosa sea necesaria para otra no implica que sea por sí misma estimable. Para descubrir el crimen hace falta el delator, mas no por eso estimamos la delación.

El arte es un hecho que acontece en nuestra alma al ver un cuadro o leer un libro. A fin de que este hecho se produzca es menester que funcione bien nuestro mecanismo psicológico, y toda la serie de sus exigencias mecánicas será ingrediente necesario de la obra artística, pero no posee valor estético o lo tendrá sólo reflejo y derivado. Pues bien, yo diría que el interés dramático es una necesidad psicológica de la novela, nada más, pero, claro está nada menos. De ordinario, no se piensa así. Suele creerse que es la trama sugestiva uno de los grandes factores estéticos de la obra, y consecuentemente se pedirá la mayor cantidad de ella posible. Yo creo inversamente que siendo la acción un elemento no más que mecánico, es estéticamente peso muerto, y, por tanto, debe reducirse al mínimum. Pero a la vez, y frente a Proust, considero que este mínimum es imprescindible.

La cuestión trasciende del círculo de la novela, y aun del arte todo, para adquirir las más vastas proporciones en filosofía. Recuerdo haber tratado varias veces este tema con alguna longitud en mis cursos universitarios.

Se trata nada menos que del antagonismo o mutualidad entre acción y contemplación. Dos tipos de hombre se oponen: el uno aspira a la pura contemplación; el otro prefiere actuar, intervenir, apasionarse. Sólo se entera uno de lo que son las cosas en la medida que las contempla. El interés nubla la contemplación haciéndonos tomar partido, cegándonos para lo uno, mientras derrama un exceso de luz sobre lo otro. La ciencia adopta, desde luego, esta actitud contemplativa, resuelta a no hacer más que espejar castamente la fisonomía multiforme del cosmos. El arte es, asimismo, un deleitarse en la contemplación.

Aparecen de esta suerte el contemplar y el interesarse como dos formas polares de la conciencia que, en principio, mutuamente se

excluyen. Por eso el hombre de acción suele ser un pensador pésimo o nulo, y el ideal del sabio, por ejemplo, en el estoicismo, hace de éste un ser desenganchado de todas las cosas, inactivo, con alma de laguna inmóvil que refleja impasible los cielos transeúntes.

Pero esta contraposición radical es, como todo radicalismo, una utopía del espíritu geométrico. La pura contemplación no existe, no puede existir. Si exentos de todo interés concreto nos colocamos ante el universo, no lograremos ver nada bien. Porque el número de cosas que con igual derecho solicitan nuestra mirada es infinito. No habría más razón para que nos fijásemos en un punto más que en otro, y nuestros ojos, indiferentes, vagarían de aquí para allá, resbalando, sin orden ni perspectiva, sobre el paisaje universal, incapaces de fijarse en nada. Se olvida demasiado la humilde perogrullada de que para ver hay que mirar, y para mirar hay que fijarse, es decir, hay que atender. La atención es una preferencia que subjetivamente otorgamos a unas cosas en perjuicio de otras. No se puede atender a aquéllas sin desatender éstas. Viene a ser, pues, la atención un foco de iluminación favorable que condensamos sobre una zona de objetos, dejando en torno a ella una zona de penumbra y desatención.

La pura contemplación pretende ser una rigorosa imparcialidad de nuestra pupila, que se limita a reflejar el espectáculo de la realidad, sin permitirse el sujeto la menor intervención ni deformación de él. Pero ahora advertimos que tras ella, como supuesto ineludible, funciona el mecanismo de la atención que dirige la mirada desde dentro del sujeto y vierte sobre las cosas una perspectiva, un modelado y jerarquía, oriundos de su fondo personal. No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien sólo aquello a que se atiende. La atención es un *a priori* psicológico que actúa en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses.

La nueva psicología se ha visto obligada a trastornar paradójicamente el orden tradicional de las facultades mentales. El escolástico, como el griego, decía: *ignoti nulla cupido*—de lo desconocido no hay deseo, no interesa. La verdad es, más bien, lo contrario; sólo conocemos bien aquello que hemos deseado en algún modo, o, para hablar más exactamente, aquello que previamente nos interesa. Cómo es posible interesarse en lo que aún no se conoce, constituye la abrupta paradoja que he intentado aclarar en mi *Iniciación en la Estimativa* (1).

(1) Véase el tomo VI de estas *Obras Completas.*

Sin rozar ahora asunto de tan elevado rango, basta con que cada cual descubra en su propio pasado cuáles fueron las circunstancias en que aprendió más del mundo, y advertirá que no fueron aquellas es que se propuso deliberadamente ver y sólo ver. No es el paisaje que visitamos, como turistas, el que hemos visto mejor. Notorio es que, en últimas cuentas, el turista no se entera bien de nada. Resbala sobre la urbe o la comarca, sin oprimirse contra ellas y forzarlas a rendir gran copia de su contenido. Y, sin embargo, parece que, en principio, había de ser el turista, ocupado exclusivamente en contemplar, quien mayor botín de noticias lograse. Al otro extremo se halla el labriego, que tiene con la campiña una relación puramente interesada. Todo el que ha solido caminar tierra adentro ha notado con sorpresa la ignorancia que del campo padece el campesino. No sabe de cuanto le rodea más que lo estrictamente atañedero a su interés utilitario de agricultor.

Esto indica que la situación prácticamente óptima para conocer —es decir, para absorber el mayor número y la mejor calidad de elementos objetivos—, es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés. Hace falta que algún interés vital no demasiado premioso y angosto, organice nuestra contemplación, la confine, limite y articule, poniendo en ella una perspectiva de atención. Con respecto al campo puede asegurarse que *ceteris paribus* es el cazador, el cazador de afición, quien suele conocer mejor la comarca, quien logra contacto más fértil con más lados o facetas del multiforme terruño. Parejamente no hemos visto bien otras ciudades que aquellas donde hemos vivido enamorados. El amor concentraba nuestro espíritu sobre su deleitable objeto, dotándonos de una hipersensibilidad de absorción que se derramaba sobre el contorno, sin necesidad de hacerlo centro deliberado de la visión.

Los cuadros que más nos han penetrado no son los del Museo, donde hemos ido a «ver cuadros», sino, tal vez, la humilde tabla en la entreluz de un aposento donde la existencia nos llevó con muy otras preocupaciones. En el concierto fracasa la música que, a lo mejor, yendo por la calle, sumidos en interesadas reflexiones, oímos tocar a un ciego y nos compunge el corazón.

Es evidente que el destino del hombre no es primariamente contemplativo. Por eso es un error que para contemplar, la condición mejor es ponerse a contemplar, esto es, hacer de ello un acto primario. En cambio, dejando a la contemplación un oficio secundario y montando en el alma el dinamismo de un interés, parece que adquirimos el máximo poder absorbente y receptivo.

Si no fuera así, el primer hombre, colocado ante el cosmos, lo habría traspasado íntegramente con su pupila, lo habría visto entero. Mas lo acaecido fue, más bien, que la humanidad sólo ha ido viendo el universo trozo a trozo, círculo tras círculo, como si cada una de sus situaciones vitales, de sus afanes, menesteres e intereses le hubiese servido de órgano perceptivo con que otear una breve zona circundante.

De donde resulta que lo que parece estorbo a la pura contemplación —ciertos intereses, sentimientos, necesidades, preferencias afectivas— son justamente el instrumento ineludible de aquélla. De todo destino humano que no sea monstruosamente torturado puede hacerse un magnífico aparato de contemplación —un observatorio—, en forma tal que ningún otro, ni siquiera los que en apariencia son más favorables, pueda sustituirlo. Así, la vida más humilde y doliente es capaz de recibir una consagración teórica, una misión de sabiduría intransferible, si bien sólo ciertos tipos de existencia poseen las condiciones óptimas para el mejor conocimiento.

Pero dejemos estas lejanías y retengamos únicamente la advertencia de que sólo a través de un mínimum de acción es posible la contemplación. Como en la novela el paisaje y la fauna que se nos ofrece son imaginarios, hace falta que el autor disponga en nosotros algún interés imaginario, un mínimo apasionamiento que sirva de soporte dinámico y de perspectiva a nuestra facultad de ver. Conforme la perspicacia psicológica se ha ido desarrollando en el lector, ha disminuído su sed de dramatismo. El hecho es afortunado, porque hoy se encuentra el novelista con la imposibilidad de inventar grandes tramas insólitas para su obra. A mi juicio, no debe preocuparle. Con un poco de tensión y movimiento le basta. Ahora que ese poco es inexcusable. Proust ha demostrado la necesidad del movimiento escribiendo una novela paralítica.

LA NOVELA COMO «VIDA PROVINCIANA»

Por tanto, hay que invertir los términos: la acción o trama no es la sustancia de la novela, sino, al contrario, su armazón exterior, su mero soporte mecánico. La esencia de lo novelesco —adviértase que me refiero tan sólo a la novela moderna— no está en lo que pasa, sino precisamente en lo que no es «pasar algo», en el puro vivir, en el ser y el estar de los personajes, sobre todo en su conjunto o am-

biente. Una prueba indirecta de ello puede encontrarse en el hecho de que no solemos recordar de las mejores novelas los sucesos, las peripecias por que han pasado sus figuras, sino sólo éstas, y citarnos el título de ciertos libros, equivale a nombrarnos una ciudad donde hemos vivido algún tiempo; al punto rememoramos un clima, un olor peculiar de la urbe, un tono general de las gentes y un ritmo típico de existencia. Sólo después, si es caso, acude a nuestra memoria alguna escena particular.

Es, pues, un error que el novelista se afane mayormente por hallar una «acción». Cualquiera nos sirve. Para mí ha sido siempre un ejemplo clásico de la independencia en que el placer novelesco se halla de la trama, una obra que Stendhal dejó apenas mediada y se ha publicado con títulos diversos: *Luciano Leuwen*, *El cazador verde*, etc. La porción existente alcanza una abundante copia de páginas. Sin embargo, allí no pasa nada. Un joven oficial llega a una capital de departamento y se enamora de una dama que pertenece al señorío provinciano. Asistimos únicamente a la minuciosa germinación del delectable sentimiento en uno y otro ser: nada más. Cuando la acción va a enredarse, lo escrito termina, pero quedamos con la impresión de que hubiéramos podido seguir indefinidamente leyendo páginas y páginas en que se nos hablase de aquel rincón francés, de aquella dama legitimista, de aquel joven militar con uniforme de color amaranto.

¿Y para qué hace falta más que esto? Y, sobre todo, téngase la bondad de reflexionar un poco sobre qué podía ser lo «otro» que no es esto, esas «cosas interesantes», esas peripecias maravillosas... En el orden de la novela, eso no existe (no hablamos ahora del folletín o del cuento de aventuras científicas al modo de Poe, Wells, etc.). La vida es precisamente cuotidiana. No es más allá de ella, en lo extraordinario, donde la novela rinde su gracia específica, sino más acá, en la maravilla de la hora simple y sin leyenda (1). No se puede pretender interesarnos en el sentido novelesco mediante una amplia-

---

(1) Esta afirmación estética de lo cuotidiano y la exclusión rigorosa de todo lo maravilloso es la nota más esencial que define el género «novela» en el sentido de esta palabra que importa para el presente ensayo. Es de esperar que el lector no se rinda al equívoco accidental del lenguaje, que usa el mismo nombre para denominar el libro de caballerías y su opuesto el *Quijote*. En rigor, para hallar las condiciones de la novela, en el sentido más actual del término, bastaría con reflexionar sobre cómo puede estar constituída una producción épica que elimina formalmente todo lo extraordinario y maravilloso.

ción de nuestro horizonte cuotidiano, presentándonos aventuras insólitas. *Es preciso operar al revés*, angostando todavía más el horizonte del lector. Me explicaré.

Si por horizonte entendemos el círculo de seres y acontecimientos que integran el mundo de cada cual, podríamos cometer el error de imaginar que hay ciertos horizontes tan amplios, tan variados, tan heteróclitos, que son verdaderamente interesantes, al paso que otros son tan reducidos y monótonos, que no cabe interesarse en ellos. Se trata de una ilusión. La señorita de *comptoir* supone que el mundo de la duquesa es más dramático que el suyo; pero de hecho acaece que la duquesa se aburre en su orbe luminoso, lo mismo que la romántica contable en su pobre y oscuro ámbito. Ser duquesa es una forma de lo cuotidiano como otra cualquiera.

La verdad es, pues, lo contrario de esa imaginación. No hay ningún horizonte que por sí mismo, por su contenido peculiar, sea especialmente interesante, sino que todo horizonte, sea el que fuere, ancho o estrecho, iluminado o tenebroso, vario o uniforme, puede suscitar su interés. Basta para ello con que nos adaptemos vitalmente a él. La vitalidad es tan generosa que acaba por encontrar en el más sórdido desierto pretextos para enardecerse y vibrar. Viviendo en la gran ciudad no comprendemos cómo puede alentarse en el villorrio. Pero si el azar nos sumerge en él, al cabo de poco tiempo nos sorprendemos apasionados por las pequeñas intrigas del lugar. Acaece como con la belleza femenina a los que van a Fernando Poo; al llegar sienten asco hacia las mujeres indígenas; pero no pasa mucho tiempo sin que la repulsión se domestique y acaben por parecer las hembras *bubis* princesas de Westfalia.

Esto es, a mi juicio, de máxima importancia para la novela. La táctica del autor ha de consistir en aislar al lector de su horizonte real y aprisionarlo en un pequeño horizonte hermético e imaginario que es el ámbito interior de la novela. En una palabra, tiene que *apueblarlo*, lograr que se interese por aquella gente que le presenta, la cual, aun cuando fuese la más admirable, no podría colidir con los seres de carne y hueso que rodean al lector y solicitan constantemente su interés. Hacer de cada lector un «provinciano» transitorio es, en mi entender, el gran secreto del novelista. Por eso decía antes que en vez de querer agrandar su horizonte —¿qué horizonte o mundo de novela puede ser más vasto y rico que el más modesto de los efectivos?— ha de tender a contraerlo, a confinarlo. Así y sólo así se interesará por lo que dentro de la novela pase.

Ningún horizonte, repito, es interesante por su materia. Cual-

quiera lo es por su *forma*, por su forma de horizonte, esto es, de cosmos o mundo completo. El microcosmos y el macrocosmos son igualmente cosmos; sólo se diferencian en el tamaño del radio; mas para el que vive dentro de cada uno, tiene siempre el mismo tamaño absoluto. Recuérdese la hipótesis de Poincaré, que sirvió de incitación a Einstein: «Si nuestro mundo se contrajese y menguase, todo en él nos parecería conservar las mismas dimensiones».

La relatividad entre horizonte e interés —que todo horizonte tiene *su* interés— es la ley vital, que en el orden estético hace posible la novela.

De ella se desprenden algunas normas para el género.

HERMETISMO

Observémonos en el momento en que damos fin a la lectura de una gran novela. Nos parece que emergemos de otra existencia, que nos hemos evadido de un mundo incomunicante con el nuestro auténtico. Esta incomunicación es evidente, puesto que no podemos percibir el tránsito. Hace un instante nos hallábamos en Parma con el conde Mosca y la Sanseverina y Clelia y Fabricio; vivíamos con ellos, preocupados de sus vicisitudes, inmersos en el mismo aire, espacio y tiempo que sus personas. Ahora, súbitamente, sin intermisión, nos hallamos en nuestro aposento, en nuestra ciudad y en nuestra fecha; ya comienzan a despertar en torno a nuestros nervios las preocupaciones que nos eran habituales. Hay un intervalo de indecisión, de titubeo. Acaso el brusco aletazo de un recuerdo vuelve de un golpe a sumergirnos en el universo de la novela, y con algún esfuerzo, como braceando en un elemento líquido, tenemos que nadar hasta la orilla de nuestra propia existencia. Si alguien nos mira, entonces descubrirá en nosotros la dilatación de párpados, que caracteriza a los náufragos.

Yo llamo novela a la creación literaria que produce este efecto. Ese es el poder mágico, gigantesco, único, glorioso, de este soberano arte moderno. Y la novela que no sepa conseguirlo será una novela mala, cualesquiera sean sus restantes virtudes. ¡Sublime, benigno poder que multiplica nuestra existencia, que nos liberta y pluraliza, que nos enriquece con generosas transmigraciones!

Mas para lograr ese efecto hace falta que el autor sepa primero atraernos al ámbito cerrado que es su novela y luego cortarnos toda

retirada, mantenernos en perfecto aislamiento del espacio real que hemos dejado. Lo primero es fácil; cualquiera sugestión nos hará movilizarnos hacia la entrada que el novelista abre ante nosotros. Lo segundo es más difícil. Es menester que el autor construya un recinto hermético, sin agujero ni rendija por los cuales, desde dentro de la novela, entreveamos el horizonte de la realidad. La razón de ello no parece complicada. Si se nos deja comparar el mundo interior del libro con el externo y real, y se nos invita a «vivir», los tamaños, dimensiones, problemas, apasionamientos que en aquél nos son propuestos, menguarán tanto de proporción e intensidad que habrá de desvanecerse todo su prestigio. Fuera como mirar en el jardín un cuadro que representa un jardín. El jardín pintado sólo florece y verdea en el recinto de una habitación, sobre un muro anodino, donde abre el boquete de un mediodía imaginario.

En este sentido me atrevería a decir que sólo es novelista quien posee el don de olvidar él, y de rechazo hacernos olvidar a nosotros, la realidad que deja fuera de su novela. Sea él todo lo «realista» que quiera, es decir, que su microcosmos novelesco esté fabricado con las materias más reales; pero que cuando estemos dentro de él no echemos de menos nada de lo real que quedó extramuros.

Esta es la razón por la cual nace muerta toda novela lastrada con intenciones trascendentales, sean éstas políticas, ideológicas, simbólicas o satíricas. Porque estas actividades son de naturaleza tal, que no pueden ejercitarse ficticiamente, sino que sólo funcionan referidas al horizonte efectivo de cada individuo. Al excitarlas es como si se nos empujase fuera del intramundo virtual de la novela y se nos obligase a mantener vivaz y alerta nuestra comunicación con el orbe absoluto de que nuestra existencia real depende. ¡Cómo voy a interesarme por los destinos imaginarios de los personajes si el autor me obliga a enfrontarme con el crudo problema de mi propio destino político o metafísico! El novelista ha de intentar, por el contrario, anestesiarnos para la realidad, dejando al lector recluso en la hipnosis de una existencia virtual.

Yo encuentro aquí la causa, nunca bien declarada, de la enorme dificultad —tal vez imposibilidad— aneja a la llamada «novela histórica». La pretensión de que el cosmos imaginado posea a la vez autenticidad histórica, mantiene en aquélla una permanente colisión entre dos horizontes. Y como cada horizonte exige una acomodación distinta de nuestro aparato visual, tenemos que cambiar constantemente de actitud; no se deja al lector soñar tranquilo la novela, ni pensar rigorosamente la historia. En cada página vacila, no sabiendo

si proyectar el hecho y la figura sobre el horizonte imaginario o sobre el histórico, con lo cual adquiere todo un aire de falsedad y convención. El intento de hacer compenetrarse ambos mundos produce sólo la mutua negación de uno y otro; el autor —nos parece— falsifica la historia aproximándola demasiado, y desvirtúa la novela, alejándola con exceso de nosotros hacia el plano abstracto de la verdad histórica.

El hermetismo no es sino la forma especial que adopta en la novela el imperativo genérico del arte: la intrascendencia. Esto irrita a todas las cabezas confusas y a todas las almas turbias. Pero ¡qué le vamos a hacer si es ley inexorable que cada cosa esté obligada a ser lo que es y a renunciar a ser otra! Hay gentes que quieren serlo todo. ¡No contentos con pretender ser artistas, quieren ser políticos, mandar y dirigir muchedumbres, o quieren ser profetas, administrar la divinidad e imperar sobre las conciencias! Que ellos tengan tan ubérrima pretensión para sus personas no sería ilícito; mas tal ambición les mueve a querer que las cosas contengan también ese multiforme destino. Y esto es lo que parece imposible. Las artes se vengan de todo el que quiere ser con ellas más que artista, haciendo que su obra no llegue siquiera a ser artística. Igualmente la política del poeta se queda siempre en un ingenuo ademán inválido.

Una necesidad puramente estética impone a la novela el hermetismo, la fuerza a ser un orbe obturado a toda realidad eficiente. Y esta condición engendra, entre otras muchas, la consecuencia de que no puede aspirar directamente a ser filosofía, panfleto político, estudio sociológico o prédica moral. No puede ser más que novela, *no puede su interior trascender por sí mismo a nada exterior*, como el ensueño dejaría de serlo en el momento que desde él quisiésemos deslizar nuestro brazo a la dimensión de la vigilia, apresar un objeto real e introducirlo en la esfera mágica de lo que estamos soñando. Nuestro brazo de soñadores es un espectro sin vigor suficiente para sostener un pétalo de rosa. Son ambos universos de tal modo incompenetrables, que el menor contacto de uno con otro aniquila el uno o el otro. De niños fracasábamos siempre que queríamos arriesgar el dedo en el intramundo irisado de la pompa de jabón. El tierno cosmos flotante se anulaba en repentina explosión, dejando sobre el pavimento una lágrima de espuma.

Nada tiene que ver con esto el que una novela, después de vivida en delicioso sonambulismo, suscite secundariamente en nosotros toda suerte de resonancias vitales. El simbolismo del *Quijote* no está en su interior, sino que es construído por nosotros desde fuera, reflexio-

nando sobre nuestra lectura del libro. Las ideas religiosas y políticas de Dostoyewsky no tienen dentro del cuerpo novelesco calidad ejecutiva; valen sólo como ficciones del mismo orden que los rostros de los personajes y sus frenéticos apasionamientos.

¡Novelista, mira la puerta del Baptisterio florentino que labró Lorenzo Ghilberti! Allí, en una serie de pequeños recuadros, está casi toda la Creación: hombres, mujeres, animales, frutos, edificios. El escultor no ha pretendido más que complacerse en moldear unas tras otras todas esas formas; aún parece sentirse la estremecida fruición con que la mano insinuaba la curva frontal del carnero apercibido por Abraham al sacrificio, y la mole redonda de la manzana y la escorzada perspectiva del edificio. Del mismo modo, sólo será novelista quien, por encima de todas sus restantes aspiraciones, sienta el delicioso frenesí de contar, de imaginar hombres y mujeres y charlas y pasiones, quien se vierta entero en la forja del cuerpo cóncavo que es la novela, y sin nostalgia alguna de la vida efectiva que abandona fuera, se encierra en su oquedad, gusano del capullo mágico, y goza en pulir el interior de la bóveda para no dejar ningún poro franco al aire y la luz de lo real.

O dicho con otras palabras más sencillas: novelista es el hombre a quien, mientras escribe, le interesa su mundo imaginario más que ningún otro posible. Si no fuera así, si a él no le interesa, ¿cómo va a conseguir que nos interese a nosotros? Divino sonámbulo, el novelista tiene que contaminarnos con su fértil sonambulismo.

LA NOVELA, GÉNERO TUPIDO

Lo que he llamado carácter hermético de la novela se hace patente si comparamos a ésta con el género lírico. Gozamos del lírico milagro viéndolo emerger sobre el fondo de la realidad como el surtidor artificioso sobre el paisaje en torno. El lirismo nace para ser visto desde fuera como la estatua, como el templo de Grecia. No entra en colisión con nuestra realidad, o, mejor dicho, adquiere su gracia peculiar al aparecer contrapuesto a ella, instalando en medio de ella con olímpica inocencia la desnudez de su irrealidad. En cambio, la novela está destinada a ser vista desde su propio interior, que es lo que acontece también con el mundo verdadero, del cual, por inexorable prescripción metafísica, es centro cada individuo en cada momento de su vida. Para gozar novelescamente tenemos que

sentirnos rodeados de novela por todas partes, y no cabe situar ésta como un objeto que destaca, más o menos, entre los demás. Precisamente al ser un género «realista» por excelencia resulta incompatible con la realidad exterior. Para evocar la suya interna necesita desalojar y abolir la circundante.

De esta exigencia se derivan todas las condiciones del género que he señalado: todas se resumen en el hermetismo. Así, el imperativo de autopsia surge inevitablemente de la necesidad en que se halla el novelista de tapar el mundo real con su mundo imaginario. Para que dejemos de ver una cosa, para taparla, tenemos que ver otra, la que tapa. El espectro se caracteriza por no arrojar sombra ni ocultar tras sí un trozo de universo. Ambos síntomas revelan a los entes de ultratumba la realidad de Dante que transita. En vez de definir el personaje o el sentimiento debe, pues, el autor evocarlos, a fin de que su presencia intercepte la visión de nuestro contorno.

Ahora bien: yo no columbro que esto pueda conseguirse de otra manera que mediante una generosa plenitud de detalles. Para aislar al lector no hay otro medio que someterlo a un denso cerco de menudencias claramente intuídas. ¿Qué otra cosa es nuestra vida sino una gigantesca síntesis de nimiedades? El que duda si está soñando no recurre para ratificar su vigilia a ningún síntoma heroico, sino al humilde pellizco. En la novela se trata justamente de soñar el pellizco.

Como siempre acontece que la exageración nos hace caer en la cuenta de la mesura desconocida, la obra de Proust, extralimitando la prolijidad y la nimiedad, nos ha hecho advertir que todas las grandes novelas eran esencialmente minuciosas, aunque con otra medida. Los libros de Cervantes, Stendhal, Dickens, Dostoyewsky son, en efecto, del género tupido. Todo en ellos parece lujosamente espumado de una plenitud intuitiva. Hallamos siempre más datos de los que podemos retener, y aun nos queda la impresión de que más allá de los comunicados yacen otros muchos como en potencia. Las máximas novelas son islas de coral formadas por miríadas de minúsculos animales, cuya aparente debilidad detiene los embates marinos.

Esto obliga al novelista a no atacar más temas que aquellos de que posea cuantiosa intuición. Es menester que produzca *ex abundantia*. Donde encuentre que hace pie y se mueve en líquido escaso no acertará nunca.

Hay que aceptar las cosas como son. La novela no es un género ligero, ágil, alado. Debiera haberse entendido como un guiño orien-

tador, el hecho de que todas las grandes novelas que hoy preferimos, son, desde otro punto de vista, libros un poco pesados. El poeta puede echar a andar con su lira bajo el brazo, pero el novelista necesita movilizarse con una enorme impedimenta, como los circos peregrinos y los pueblos emigrantes. Lleva a cuestas todo el *atrezzo* de un mundo.

DECADENCIA Y PERFECCIÓN

Las condiciones que hasta ahora he mencionado determinan sólo la línea en que comienza la novela y fijan, por decirlo así, el nivel del mar en su continente. Sobre éste se elevan otras condiciones que producen la mayor o menor altitud de la obra.

Los detalles que forman la textura del cuerpo novelesco pueden ser de la más varia calidad. Pueden ser observaciones tópicas, triviales como las que suele usar en la existencia el buen burgués. O bien advertencias de plano más recóndito que sólo se hallan cuando se bucea en el abismo de la vida hasta capas profundas. La calidad del detalle decide del rango que al libro corresponde. El gran novelista desdeñará siempre el primer plano de sus personajes y sumergiéndose en cada uno de ellos tornará apretando en el puño perlas abisales. Mas, por lo mismo, el lector mediocre no le entenderá.

En los comienzos de la evolución del género se diferenciaban menos las buenas de las malas novelas. Como nada estaba dicho, unas y otras tenían que principiar por decir lo obvio y primerizo. Hoy, en la gran hora de su decadencia, las buenas y las malas novelas se diferencian mucho más. Es, pues, la ocasión excelente, aunque dificilísima, para conseguir la obra perfecta. Porque fuera un error, que sólo una mente liviana puede cometer, imaginar la sazón de decadencia como desfavorable en todos sentidos. Más bien ha acaecido siempre que las obras de máxima altitud son creación de las decadencias, cuando la experiencia, acumulada en progreso, ha refinado al extremo los nervios creadores. Las decadencias de un género, como de una raza, afectan sólo al tipo medio de las obras y los hombres.

Esta es una de las razones por las cuales yo, que siento bastante pesimismo ante el porvenir inmediato de las artes como de la política universal —no de las ciencias ni de la filosofía—, creo que es la novela una de las pocas labranzas que aún pueden rendir frutos egregios, tal vez más exquisitos que todos los de anteriores cosechas.

Como producción genérica correcta, como mina explotable, cabe sospechar que la novela ha concluído. Las grandes venas someras, abiertas a todo esfuerzo laborioso, se han agotado. Pero quedan los filones secretos, las arriesgadas exploraciones en lo profundo, donde, acaso, yacen los cristales mejores. Mas esto es faena para espíritus de rara selección.

La última perfección, que es casi siempre una perfección de la hora última, falta aún a la novela. Ni su forma o estructura ni su material han gozado aún de los definitivos alquitaramientos. Por lo que hace al material, encuentro de algún vigor el siguiente motivo de optimismo.

La materia de la novela es propiamente psicología imaginaria.

Esta progresa a la par que sus otras dos hermanas, la psicología científica y la intuición psicológica que usamos en la vida. Ahora bien: en los últimos cincuenta años tal vez nada ha progresado tanto en Europa como el saber de almas. Por vez primera existe una ciencia psicológica, ciertamente que sólo iniciada, pero aun así desconocida de las edades anteriores. Y junto a ella una refinada sensibilidad para adivinar al prójimo y para anatomizar nuestra propia intimidad. Tanta es la sabiduría psicológica hacinada en el espíritu contemporáneo, bien en forma científica, bien en forma espontánea, que a ella, en buena parte, cabe atribuir el fracaso actual de la novela. Autores que ayer parecían excelentes, hoy parecen pueriles porque el lector es de suyo un psicólogo superior al autor. (¿Quién sabe si el desorden político de Europa, a mi juicio, *mucho más profundo y grave de lo que aún se manifiesta*, no obedece a la misma causa? ¿Quién sabe si los Estados de tipo moderno sólo son posibles en etapas de gran torpeza psicológica por parte de los ciudadanos?)

Otro fenómeno pariente es la insatisfacción que sentimos al leer los clásicos de la historia. La psicología empleada por ellos nos parece insuficiente, borrosa, en desequilibrio con nuestro apetito, por lo visto más refinado (1).

¿Cómo es posible que este progreso psicológico no sea aprovechado novelesca e históricamente? La humanidad ha satisfecho siempre sus deseos cuando éstos eran claros y concretos. Se puede vaticinar, sin excesivo riesgo, que, aparte la filosofía, las emociones intelectuales más poderosas que el próximo futuro nos reserva vendrán de la historia y la novela.

---

(1) Sobre esta cuestión en la historia, véase mi reciente libro *Las Atlántidas* (en este mismo volumen).

PSICOLOGIA IMAGINARIA

Estas notas sobre la novela van mostrando un aire tan resuelto de no acabar nunca, que se hace menester darles fin de una manera violenta. Un paso más sería fatal. Porque hasta aquí se han mantenido en un orden de amplia generalidad, eludiendo toda casuística. Y acontece que en estética, como en moral, los principios genéricos son únicamente la cuadrícula que se traza en vista de la casuística, del análisis más concreto. Donde éste se inicia comienza lo más seductor de la cuestión, pero a la vez se pone la planta en un área sin límites. Conviene, pues, aprovechar el último momento de cordura y detenerse.

Quisiera, sin embargo, añadir a cuanto va sugerido una postrera indicación.

Decía que la materia de la novela es, ante todo, psicología imaginaria. No es fácil en pocas palabras esclarecer completamente lo que esto significa. Se suele creer que lo psicológico obedece exclusivamente a leyes de hecho, como las de la física experimental, y que, por tanto, sólo cabe observar y copiar las almas existentes en sus procesos reales. No cabría, pues, imaginar un mundo psíquico, inventar espíritus como se imaginan e inventan cuerpos geométricos. Y, sin embargo, el placer de leer novelas se funda en todo lo contrario.

Cuando el novelista desarrolla un proceso psicológico no pretende que lo aceptemos como una serie de hechos— ¿quién nos iba a garantizar su realidad?—, sino que recurre a un poder de evidencia que hay en nosotros, muy parecido al que hace posible la matemática. Y no se diga que el proceso descrito nos parece bien cuando coincide con casos de que en la vida hemos tenido experiencia. Bueno fuera que el novelista estuviese atenido al azar de las experiencias que éste o el otro lector ha recogido. Antes recordábamos que una de las atracciones peculiares de Dostoyewsky es el exotismo de sus personajes. No parece fácil que un lector de Sevilla haya conocido nunca gentes con el alma tan caótica y turbulenta como los Karamazof. Y, sin embargo, a poco sensible que sea, el mecanismo psíquico de estas almas le parece tan forzoso, tan evidente como el funcionamiento de una demostración geométrica en que se habla de miriágonos jamás entrevistos.

Existe, en efecto, una evidencia *a priori* en psicología como en matemática y ella permite en ambos órdenes la construcción imaginaria. Donde sólo los hechos conocen ley y no hay una ley de la imaginación es imposible construir. Sería un puro e ilimitado capricho donde nada tendría razón de ser.

Por desconocer esto se supone torpemente que la psicología en la novela es la misma de la realidad y que, por tanto, el autor no puede hacer más que copiar ésta. A tan burdo pensamiento se suele llamar realismo. Lejos de mí la intención de discutir ahora este enrevesado término, que he procurado usar siempre entre comillas para hacerlo sospechoso. Pero nadie dudará de su ineptitud si advierte que no puede ser aplicado a las obras mismas de que se considera extraído. Son los personajes de éstas tan distintos, casi siempre, de los que en nuestro contorno tropezamos que, aun cuando fuesen en efecto seres existentes, no podrán valer como tales para el lector. Las almas de la novela no tienen para qué ser como las reales; basta con que sean posibles. Y esta psicología de espíritus posibles que he llamado imaginaria es la única que importa a este género literario. Que aparte de esto procure la novela dar una interpretación psicológica de tipos y círculos sociales efectivos será un picante más de la obra, pero nada esencial. (Uno de los puntos que dejo intactos fuera mostrar cómo es la novela el género literario que mayor cantidad de elementos ajenos al arte puede contener. *Dentro* de la novela cabe casi todo: ciencia, religión, arenga, sociología, juicios estéticos— con tal que todo ello quede, a la postre, desvirtuado y retenido en el interior del volumen novelesco, sin vigencia ejecutiva y última. Dicho en otra forma: en una novela puede haber toda la sociología que se quiera; pero la novela misma no puede ser sociológica. La dosis de elementos extraños que pueda soportar el libro depende en definitiva del genio que el autor posea para disolverlos en la atmósfera de la novela como tal. La cuestión, como se ve, pertenece ya a la casuística y la aparto de mí con terror.)

Esta posibilidad de construir fauna espiritual es, acaso, el resorte mayor que puede manejar la novela futura. Todo conduce a ello. El interés propio al mecanismo externo de la trama queda hoy, por fuerza, reducido al mínimum. Tanto mejor para centrar la novela en el interés superior que puede emanar de la mecánica interna de los personajes. No en la invención de «acciones», sino en la invención de almas interesantes veo yo el mejor porvenir del género novelesco.

ENVIO

Estos son los pensamientos sobre la novela que una alusión de Baroja me ha incitado a formular. Repito que no pretendo con ellos aleccionar a los que sepan de estas cosas más que yo. Es posible que cuanto he dicho sea un puro error. Nada importa si ha servido de incitación para que algunos jóvenes escritores, seriamente preocupados de su arte, se animen a explorar las posibilidades difíciles y subterráneas que aún quedan al viejo destino de la novela.

Pero dudo que encuentren el rastro de tan secretas y profundas venas si antes de ponerse a escribir su novela no sienten, durante un largo rato, pavor. De quien no ha percibido la gravedad de la hora que hoy sesga este género, no puede esperarse nada.

EL ARTE EN PRESENTE Y EN PRETÉRITO

I

La Exposición de Artistas Ibéricos, si se reitera denodadamente y superando todo desánimo vuelve año tras año con cierta insistencia astronómica, puede ser de gran importancia para el arte peninsular. La de ahora me parece bastante pobre de talentos y de estilos, prescindiendo de los artistas ya maduros que al núcleo más característico de nuevos pintores han agregado su obra, de antemano conocida. Pero la insuficiencia de esta primera cosecha no hace sino probar la necesidad de repetir con virtuosa constancia la ostentación de las nuevas producciones. Hasta ahora, la pintura heterodoxa ha llevado una existencia privada y escolar. Los artistas se encontraban sin público y aislados frente a la masa enorme de los estilos tradicionales. Ahora, agrupados, pueden cobrar mayor fe en su intento y, a la par, confrontarse unos con otros, espantarse de los propios tópicos y afinar la puntería del propósito individual. De paso el público podrá ir acomodando su órgano receptor para el «caso» del arte actual y, poco a poco, se irá enterando de la dramática situación en que se hallan las musas.

Poco a poco —de golpe es imposible. La situación es tan delicada, tan paradójica, que sería injusto exigir a las gentes una súbita comprensión de ella. En rigor, habría que definirla mediante una fórmula sobremanera cargante por su paradojismo. Habría que decir, poco más o menos: el arte actual consiste en que no lo hay, y es ineludible partir de esta convicción para crear y gozar hoy de arte auténtico. Esta fórmula, desarrollada, como dicen los matemáticos, se aclara progresivamente y pierde su aspecto insoportable. Casi todas las épocas han podido obtener un estilo artístico adecua-

do a su sensibilidad, y, por tanto, actual, prolongando en uno u otro sentido el arte del pasado. Tal situación era doblemente favorable. En primer lugar, el arte tradicional proponía inequívocamente a la generación nueva lo que había que hacer. Tal faceta, que en los estilos pretéritos había quedado sin subrayar y sin cumplir, se ofrecía a la explotación de los recién llegados. Trabajar en ella suponía conservar el fondo íntegro del arte tradicional. Se trataba de una evolución, de una modificación a que se sometía el núcleo inalterado de la tradición. Lo nuevo y actual era, por lo menos como aspiración, perfectamente claro, y de paso mantenía vivo el contacto con las formas del pasado. Eran épocas felices en que no sólo había un principio evidente de arte actual, sino que todo el arte del pasado, o grandes porciones de él, gozaban de suficiente actualidad. Así, hace treinta años, había en Manet una plenitud de presente; pero, a la vez, Manet repristinaba a Velázquez, le proporcionaba cierto aire contemporáneo.

Ahora la situación es opuesta. Si alguien, después de recorrer las salas de la Exposición de Artistas Ibéricos, dijese: «Esto no es nada. Aquí no hay un arte», yo no temería responder: «Tiene usted razón. Esto es poco más que nada. Esto no es todavía un arte. Pero ¿quiere usted decirme qué cosa mejor cabe intentar? Si usted tuviese veinticinco años y una docena de pinceles en la mano, ¿qué haría?». Si el interlocutor era discreto, no podría contestar más que en una de estas dos formas: o proponer la imitación de algún estilo antiguo —lo que implica reconocer la inexistencia de un posible estilo actual—, o presentar concretamente un cuadro, un solo cuadro, que siendo heredero de la tradición insinúe un nuevo tema pictórico, señale algún rincón aun intacto en la topografía del arte usado. Mientras esto último no acontezca, será invulnerable la posición de quienes piensan que la tradición artística ha llegado a consumir todas sus posibilidades y es preciso buscar otra forma de arte. Esta exploración es la tarea de los artistas jóvenes. No tienen un arte; sólo son un intento hacia él. Por eso decía antes que el arte mejor del presente consiste en no haberlo, pues lo que hoy pretende ser plena y lograda obra de arte, suele ser, en verdad, lo más antiartístico que cabe: la repetición del pasado.

Habrá gente dispuesta a reconocer que no existe un arte propiamente contemporáneo; pero añadirá que ahí tenemos el arte del pasado donde podemos satisfacer nuestros apetitos estéticos. Yo no sabría, sin inquietudes, acogerme a esta opinión. No creo que pueda haber un arte del pasado cuando falta otro del presente, ligado a

aquél por un nexo positivo. Lo que en otras épocas mantuvo vivo el gusto por la pintura antigua fue precisamente el estilo nuevo, que, derivado de ella, le daba un nuevo sentido, como en el caso Manet-Velázquez. Es decir: que el arte del pasado es arte, en el pleno sentido del vocablo, en la medida que aún es presente, que aún fecunda e innova. Cuando se convierte efectivamente en mero pasado pierde su eficacia estrictamente estética, y nos sugiere emociones de sustancia arqueológica. Sin duda, son éstas motivo de grandes fruiciones; pero no pueden confundirse ni sustituir al propio placer estético. El arte del pasado no «es» arte; «fue» arte.

De donde resulta que la ausencia de entusiasmo por la pintura tradicional, característica hoy de los jóvenes, no proviene de caprichoso desdén. Por no haber hoy un arte heredero de la tradición, no sale de las venas del presente sangre que vivifique el pasado, trayéndolo a nosotros. Queda éste, pues, reducido a sí mismo, exangüe, muerto, sido. Velázquez es una maravilla arqueológica. Dudo mucho que quien sepa analizar sus propios estados espirituales y no confunda unas cosas con otras deje de advertir la diferencia entre su entusiasmo —tan justificado— por Velázquez y el entusiasmo rigorosamente estético. Cleopatra es una figura atractiva, seductora, que emerge de la más vaga lontananza; pero ¿quién confundirá su «amor» a Cleopatra con el que acaso siente por cualquier mujer de hoy? Nuestra relación con el pasado se parece mucho a la que tenemos con el presente, sólo que es espectral; por tanto, nada en ella es efectivo: ni el amor ni el odio, ni el placer ni el dolor.

Comprendo muy bien que al gran público no le interese la obra de los pintores nuevos, y esta Exposición no debe dirigirse a él, sino exclusivamente a las personas para quienes el arte es un problema vivo y no una solución, un deporte esencial y no un pasivo regodeo. Sólo ellas pueden interesarse por lo que es, más bien que arte, un movimiento hacia él, un rudo entrenamiento, un afán de laboratorio, un ensayo de taller. Ni creo que los artistas de hoy crean que su obra es otra cosa. Si alguien piensa que el cubismo es para nuestra época lo que fueron para la suya el impresionismo, Velázquez, Rembrandt, el Renacimiento, etc., comete, a mi juicio, un grave error. El cubismo es sólo un ensayo de posibilidades pictóricas que hace una época desprovista de un arte plenario. Por eso es tan característico del tiempo que se produzcan más teorías y programas que obras.

Sólo que hacer eso —teorías, programas y esperpentos cubistas o de otra índole— es hacer lo más que hoy cabe hacer. Y de todas las

actitudes que es dado tomar, la más profunda nos recomienda docilidad a la orden del tiempo. Lo otro, creer que el hombre puede hacer lo que guste en toda sazón, es lo que me parece frívolo y gran síntoma de puerilidad. Los chicos creen que pueden elegir entre posibilidades infinitas: presumen, sobre todo, que pueden elegir lo mejor y sueñan que son sultanes, obispos, emperadores. Así, no faltan hoy seres pueriles que «quieren ser clásicos», nada menos. Con lo cual yo no sé bien si se quiere decir que desean imitar algún estilo antiguo, y eso me parecería demasiado poco, o, lo que es más probable, ser clásicos para la posteridad, y eso me parecería demasiado mucho. «Querer» ser clásico es algo así como partir para la guerra de los treinta años.

Una y otras son posturas que toman los aficionados a tomar posturas, y sólo llevan a la incomodidad, porque los hechos no se sujetan a ellas. Dificulto que logre hacer cómoda su posición quien no comience por reconocer en todo su dramatismo la situación actual, que consiste en no existir un arte contemporáneo y haberse hecho histórico el gran arte del pasado.

Después de todo, lo mismo que acontece en política. Las instituciones tradicionales han perdido vigencia y no suscitan respeto y entusiasmo, sin que, por otra parte, se dibuje ideal alguno de otras posibles que muevan a arrumbar las supervivientes.

Esto es, acaso, lamentable, penoso, entristecedor —todo lo que se quiera; pero tiene una ventaja: que es la realidad. Y ello —definir lo que es—, constituye la única misión exigible al escritor. Las demás sólo son laudables e implican que se ha cumplido la primaria.

Pero se dirá que el pasado artístico no pasa, que el arte es eterno... Sí, eso se dirá, pero...

II

Se habla, a menudo, de la eternidad de la obra de arte. Si con ello se quisiera decir que crearla y gozarla incluye la aspiración a que su valor sea eterno, no habría reparo que poner. Pero el hecho es que la obra de arte envejece y se pudre antes como valor estético que como realidad material. Acontece lo mismo que en los amores. Todo amor jura en un cierto momento su propia eternidad. Pero ese momento, con su eternidad aspirada, transcurre; le vemos caer en el torrente del tiempo, agitar sus manos de náufrago, ahogarse

en el pasado. Porque esto es el pasado: un naufragio, una sumersión en lo profundo. Los chinos, al morir le llaman «correr al río». El presente es un haz sin espesor apenas. Lo hondo es el pasado hecho con presentes innumerables, unos sobre otros, comprimidos. Delicadamente, los griegos al morir llamaban «irse con los más».

Si una obra de arte, un cuadro, por ejemplo, consistiese sólo en lo que el lienzo presenta, es posible que llegase a ser eterno aunque no se asegurase su perduración material. Pero ahí está: el cuadro no termina en su marco. Más todavía: del organismo completo de un cuadro sólo hay en el lienzo una mínima parte. Y cosa análoga podíamos decir de una poesía.

Al pronto no se comprende bien cómo puede haber porciones esenciales de un cuadro fuera de él. Y, sin embargo, es así. Todo cuadro es pintado partiendo de una serie de convenciones y supuestos que se dan por sabidos. El pintor no transmite al lienzo todo lo que dentro de él contribuyó a su producción. Por el contrario, elimina de él los datos más fundamentales, que son las ideas, preferencias, convicciones estéticas y cósmicas en que se funda genéricamente lo individual de aquel cuadro. Con el pincel hace constar precisamente lo que no es «cosa sabida» para sus contemporáneos. Lo demás lo suprime o, por lo menos, lo apunta sin insistencia.

Del mismo modo, cuando hablamos con alguien, nos guardamos de anunciar todos los supuestos elementales sin los que carecería de sentido aquello que decimos. Expresamos sólo lo relativamente nuevo, lo diferencial, presumiendo que el resto lo pondrá en forma automática el oyente.

Ahora bien; esa convención, ese sistema de supuestos vigentes en cada época, muda con el tiempo. Ya en las tres generaciones que conviven dentro de toda fecha histórica, ese sistema de supuestos diverge bastante. El viejo empieza a no entender al joven, y viceversa. Donde es lo más curioso que lo ininteligible para unos es casualmente lo que mayor evidencia tiene para los otros. Un viejo liberal no concibe que la gente moza pueda vivir sin libertad, y le sorprende, sobre todo, que no se sienta forzada a razonar su iliberalismo. Pero, a la vez, el joven no comprende el entusiasmo extravagante del viejo por el principio liberal, que a él le parece una cosa simpática y aun deseable, pero incapaz de levantar ningún fervor, como acontece con la tabla de Pitágoras o la vacuna. En rigor, tan no es por razones liberal el liberal, como iliberal el otro. Nada profundo y evidente nace ni vive de razones. Se razona lo dudoso, lo probable, lo que no creemos del todo.

Cuanto más profundo y elemental sea un ingrediente de nuestra convicción, menos nos preocupamos de él, y, en rigor, ni siquiera lo percibimos. Vamos viviendo sobre él; es la base de todos nuestros actos e ideas. Por lo mismo, queda fuera de nosotros, como está fuera de nosotros el palmo de tierra que pisamos, el único que no podemos ver y que el pintor de paisaje no puede transportar al lienzo.

La existencia de este suelo y subsuelo espirituales bajo la obra de arte nos es revelada precisamente cuando delante de un cuadro nos quedamos perplejos por no entenderlo. Hace treinta años acontecía esto con los lienzos del Greco. Se levantaban como una costa de acantilados verticales, donde no era posible desembarcar. Entre ellos y el espectador parecía mediar un abismo, y, sin embargo, el cuadro se abría ante los ojos de par en par como otro cualquiera. Entonces se caía en la cuenta de que más allá de él, tácitos, inexpresos, soterraños, existían los supuestos desde los cuales el Greco pintaba.

Pero esto, que en el Greco adquiría un carácter extremo —la obra del Greco tiene, en efecto, una dimensión teratológica—, acaece con toda obra del pasado. Y sólo el que no tiene sensibilidad refinada, sólo el que no se entera de las cosas, cree que se entera, sin especial esfuerzo, de una creación antigua. La ardua faena del historiador, del filólogo, consiste justamente en reconstruir el sistema latente de supuestos y convicciones de que emanaron las obras de otros tiempos.

No es, pues, una cuestión de gustos la que nos lleva a separar todo arte del pasado del arte en sentido del presente. Son dos cosas y dos emociones que a primera vista parecen idénticas, pero, a la luz de un somero análisis, resultan completamente distintas para todo el que no vuelva pardos todos los gatos. La complacencia en el arte antiguo no es directa, sino irónica; quiero decir que entre el viejo cuadro y nosotros intercalamos la vida de la época en que se produjo, el hombre contemporáneo de él. Nos trasladamos de nuestros supuestos a los ajenos, fingiéndonos una personalidad extraña, al través de la cual gozamos de la antigua belleza. Esta doble personalidad es característica de todo estado irónico de espíritu. Y si apuramos un poco más el análisis de esa complacencia arqueológica, encontraremos que no es la obra misma lo que degustamos, sino la vida en que fue creada, y de ella es síntoma ejemplar, o, para ser más exacto, la obra envuelta en su atmósfera vital. Esto parece bien claro cuando se trata de un cuadro primitivo. El nombre mismo de

«primitivo» indica la ternura irónica que sentimos ante el alma del autor, menos compleja que la nuestra. Nos causa deleite saborear aquel modo de existir más simple, más fácil de abarcar con una mirada que nuestra vida, tan vasta, tan indominable, que nos inunda y arrastra, que nos domina en vez de dominarla nosotros. La situación psíquica es pareja a la que surge cuando contemplamos un niño. Tampoco el niño es un ser actual: el niño es futuro. Y, por eso, no cabe un trato directo con él, sino que, automáticamente, nos hacemos un poco niños, hasta el punto —se habrá notado— que tendemos, ridícula, pero indeliberadamente, a imitar su lenguaje y su balbuceo, y llegamos a aflautar la voz en virtud de inconsciente mimetismo.

Sería insuficiente oponer a lo dicho la observación de que en la antigua pintura existen valores plásticos, ajenos a la temporalidad, susceptibles de ser gozados como calidades actuales. ¡Es curioso el empeño de algunos artistas y aficionados en reservar alguna porción de la obra pictórica para la pura retina, libertándola de su complicación con el espíritu, con lo que llaman literatura o filosofía!

Y, en efecto, literatura o filosofía son cosas muy diferentes de la plástica; pero las tres son irremisiblemente espíritu y se hallan sumidas en las complicaciones de éste. Es, pues, vano ese intento de hacerse las cosas más sencillas y manejables a medida de la propia simplicidad. No hay pura retina, no hay valores plásticos absolutos. Todos ellos pertenecen a algún estilo, son relativos a él, y un estilo es el fruto de un sistema de convenciones vivas. Pero, en todo caso, esos valores de supuesta vigencia actual son mínimas parcelas de la obra antigua que violentamente desencajamos del resto, para afirmarlas solas, relegando lo demás. Sería interesante que con alguna sinceridad se subrayase lo que de uno de esos cuadros famosos parece belleza intacta y perviviente. La escasez de lo acotado contrastaría tan crudamente con la forma de la obra, que sería el mejor modo de darme la razón.

Si merece algo la pena de haber nacido en esta época nuestra, tan áspera e insegura, es precisamente porque se inicia en Europa la aspiración a vivir sin frases, mejor dicho, a no vivir *de* frases. Eso de que el arte es eterno y la retahila de los cien mejores libros, las cien mejores pinturas, etc., son cosas para el buen tiempo viejo, cuando los burgueses creían su deber ocuparse de arte y de letras. Ahora que se va viendo hasta qué punto el arte no es cosa «seria», sino, más bien, un fino juego exento de patetismo y solemnidad, a que sólo deben dedicarse los verdaderamente aficionados, los que

se complacen en sus peripecias y dificultades superfluas y se someten al pulcro cumplimiento de sus reglas, la monserga de que el arte es eterno no puede satisfacer ni aclarar nada. La eternidad del arte no es una sentencia firme a que quepa acogerse; es, sencillamente, un sutilísimo problema. Dejemos que los sacerdotes, no muy seguros de la existencia de sus dioses, los envuelvan en la calígene pavorosa de los grandes epítetos patéticos. El arte no necesita nada de eso, sino mediodía, tiempo claro, conversación transparente, precisión y un poco de buen humor.

Hay que conjugar el vocablo «arte». En presente significa una cosa, y en pretérito otra muy distinta. No se trata de negar al arte sido ninguna de sus gracias. Le son íntegramente conservadas, pero con todas ellas queda localizado en una dimensión espectral, sin contacto inmediato con nuestra vida, puesto como entre paréntesis y virtualizado. Y si, al pronto, parece esto una pérdida que sufrimos, es porque no se advierte la gigantesca ganancia que, a la vez, obtenemos. El mismo gesto con que alejamos de nuestro trato actual el pasado hace a éste renacer justamente como pasado. En vez de una sola dimensión donde hacer resbalar la vida —el presente—, tenemos ahora, dos, pulcramente diferenciadas, no sólo en la idea, sino en el sentir. El placer humano se amplía gigantescamente al llegar a madurez la sensibilidad histórica. Mientras se creyó que antiguos y actuales somos todos unos, el paisaje era de gran monotonía. Ahora la existencia cobra una inmensa variedad de planos, se hace profunda, de hondas perspectivas, y cada tiempo sido es una aventura nueva. La condición de ello será que sepamos mirar a lo lejos lo lejano sin miopía, sin contaminar el presente con el pretérito. A la voluptuosidad puramente estética, que sólo puede funcionar en términos de actualidad, se agrega hoy la formidable voluptuosidad histórica que hace en todas las curvas de la cronología su cámara nupcial. Esta es la verdadera *volupté nouvelle*, que el pobre Pierre Louys buscaba en su mocedad.

No hay, por tanto, que enfadarse con todo esto que yo digo, sino más bien dilatar un poco las cabezas para ahormarlas con la amplitud de las cuestiones. Es ilusorio creer que la situación artística de hoy —o de cualquier época— depende sólo de factores estéticos. En los amores y odios de arte interviene todo el resto de las condiciones espirituales del tiempo. Así, en nuestra nueva distancia al pasado colabora el advenimiento plenario del sentido histórico, germinando en zonas del alma ajenas al arte.

Miramos de la montaña sólo la parte de ella que se eleva sobre

el nivel del mar, y olvidamos que es mucha más la tierra acumulada bajo él. Así, el cuadro presenta sólo la porción de sí mismo, que emerge sobre el nivel de las convenciones de su época. Presenta sólo su faz: el torso queda sumergido en el torrente temporal que lo arrastra vertiginoso hacia el no ser.

No es, pues, cuestión de gustos. Quien no siente, desde luego, a Velázquez como un anacronismo; quien no se complace en él precisamente por ser un anacronismo, es incapaz de sacramentos estéticos. Con lo cual no pretendo decir que la distancia espiritual entre los viejos artistas y nosotros sea siempre la misma. Velázquez es, acaso, uno de los pintores menos arqueológicos. Pero si fuésemos a inquirir las razones de ello, tal vez resultase proceder de sus defectos y no de sus virtudes.

El placer que nos origina el arte antiguo es más una fruición de lo vital que de lo estético, al paso que ante la obra contemporánea sentimos más lo estético que lo vital.

Esta grave disociación de pretérito y presente es el hecho general de nuestra época y la sospecha, más o menos confusa, que engendra el azoramiento peculiar de la vida en estos años. Sentimos que, de pronto, nos hemos quedado solos sobre la tierra los hombres actuales, que los muertos no se murieron de broma, sino completamente, que ya no pueden ayudarnos. El resto de espíritu tradicional se ha evaporado. Los modelos, las normas, las pautas no nos sirven. Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo— sean de arte, de ciencia o de política.

El europeo está solo, sin muertos vivientes a su vera; como Pedro Schlehmil, ha perdido su sombra. Es lo que acontece siempre que llega el mediodía.

ARTÍCULOS

(1926-1927)

LA METAFÍSICA Y LEIBNIZ

El único sistema filosófico que ha podido ser expuesto íntegramente en unas pocas páginas es el de Leibniz. Esto indica, por lo pronto, que su autor ha pensado sus pensamientos con una claridad sin par. La *Monadología*, única exposición total del sistema leibniziano, es, en efecto, un librito de pocas páginas, un epítome de noventa tesis, cada una de las cuales, como un diamante, se transparenta y a la vez irradia en torno una luz etérea. Yo no conozco obra de la mente humana que más se parezca a un aparato de relojería. Levantamos la tapa de este brevísimo volumen y vemos dentro funcionar el universo con su secreto rodaje.

Como un crónico castigo de ciertas ideas atropelladas y falsas irrumpe este hecho de la claridad leibniziana. ¿No es una burlesca coincidencia que el pensamiento más claro del planeta haya florecido en la cima del barroquismo que, según se dice, representa la simpatía hacia lo confuso y caótico? Ha habido aquí evidentemente un desliz del poder que dirige la historia. Guillermo Pacidio (Gotfried Wilhelm) debía haber nacido hacia el año 400 (a. de J. C.) en Atenas, que es a lo que parece el lugar común de la claridad y de la sencillez. Mas, por equivocación, nació de casta eslava en Leipzig, a la altura de 1646. Este desliz de la Providencia nos invita a corregir el nuestro y a hablar con menos certidumbre de la claridad helénica. Porque no tiene duda: Fidias será un escultor divinamente claro; pero Platón y Aristóteles no son, como pensadores, ejemplos de claridad. ¿Qué sentido tiene extender por puro crédito y sin directa intuición de las cosas la virtud de la escultura griega al resto de sus actividades? Platón no es claro, conviene repetirlo. Platón

es hoy un puro misterio. Aristóteles es más transparente; pero, aun así, está lleno de simas oscuras, y buena parte de sus frases —quiero decir de la parte de sus obras tituladas, sean escritas por él o transcritas por sus discípulos— permanecen todavía herméticas, al cabo de veinte siglos de comentarios. No significa esto que los dos maestros de Grecia me parezcan el superlativo de la oscuridad; pero sí que comparados con Leibniz serían ellos los enormemente barrocos, y éste es el clásico, suponiendo que lo clásico sea lo claro y sencillo, cosa que me parece demasiado clara y sencilla para ser verdad.

La *Monadología* es una metafísica de bolsillo, como todas las buenas metafísicas. Pero ¿qué es la metafísica? *Mon Dieu!* La metafísica... La metafísica es la más inútil de todas las ciencias y por lo mismo la más honorable. Al menos esto es lo que literalmente dice Aristóteles. Y Platón, cuando quiere calificarla de manera más aguda, dice que es la «ciencia de los hombres libres»; se entiende libres de trabajo, ociosos, deportivos.

¿Por qué la buena metafísica es de bolsillo? Porque debe componerse, no de tiradas verbales, más o menos incitativas, plausibles que necesitan estirarse en un amplio volumen, sino de definiciones y argumentos buídos, puro nervio dialéctico, triple extracto mental que se aloja holgado en un breve repertorio. La metafísica debe ser *vademecum*.

El gran estilo de pensamiento se ha perdido hace mucho tiempo en Europa y ha quedado recluído en algún que otro físico. Hablamos, prosificamos abundantemente, necesitamos páginas y páginas para ocultar nuestra miseria dialéctica, nuestra falta de músculo enjuto, breve y elástico que da el golpe certero de la prueba. Yo no he conocido personalmente a nadie en mi tiempo que posea este sobrio rigor de la auténtica eficacia racional. Sólo he sabido de uno sin que deba a nadie haberlo descubierto. (Entre paréntesis, un fenómeno curioso que atrae la reflexión: ¿cómo se puede vivir en Alemania los años que yo he vivido sin que alguien me dijera que retirado en Zurich vivía un sabio de fauna antigua para quien pensar no era escribir, sino forjar y buir los tres, los cuatro, los cinco argumentos que cada problema exige? Esto quiere decir que también en Alemania la vida intelectual estaba deformada, impurificada por hábitos e intereses administrativos y políticos: el «profesarismo», las «escuelas», etc. Las cosas, afortunadamente, van cambiando. Los espíritus mejores se van decidiendo a sacudirse todas esas impurezas y adoptar la pura actividad deportiva, única que permite la absorción

del máximum de verdad posible en cada época. Hoy ya lo van sabiendo muchos... que vivía en Zurich un sabio de estilo antiguo, Francisco Brentano, arrojado de su cátedra de Viena. De este hombre ha nacido toda la profunda reforma filosófica que hoy comienza a imponerse en el mundo. En 1917, cerca de los ochenta años, murió, o como dicen los chinos mejor, «saludó al mundo». El día antes trabajaba todavía en unos argumentos sobre la teoría de la relatividad, publicada por Einstein en 1916. En Toledo tuve ocasión de descubrir a Einstein esta ejemplar figura de pensador, que por las mismas razones que a mí, le había permanecido oculta, no obstante habitar en la misma ciudad. Aún recuerdo que en 1911, preguntándole a Cohen por su contemporáneo, sólo pude extraer esta frase: «No se puede negar que es una cabeza aguda.» Toda mi devoción y gratitud a Marburg están inexorablemente compensadas por los esfuerzos que he tenido que hacer para perforarlo y salir de su estrechez hacia alta mar.)

Una vez que el lector y yo hemos emergido de este paréntesis —todo paréntesis tiene algo de fosa o de cárcava en que se cae— tornemos a preguntarnos qué es la metafísica. Por lo visto no es cosa sobre lo que quepa duda. Tomemos el primer libro de metafísica que se ha compuesto. Su autor es Aristóteles y trabajaba en él antes de Jesucristo. Allí leemos que la metafísica o filosofía primera es la ciencia de lo real, en cuanto real. Abramos ahora el más reciente. Su autor es Driesch, un gran biólogo, que se ha retirado a la filosofía y la profesa en Leipzig. Hace unas semanas ha publicado un pequeño volumen titulado *Metafísica*. En él leemos: «La metafísica se ocupa de la significación que tiene la palabra «real»». La coincidencia es perfecta, máxime si advertimos que Aristóteles, a la definición susodicha suele añadir esta otra frase: «lo real se dice de varias maneras»; esto es, tiene varias significaciones.

Es, pues, la metafísica una de las ocupaciones menos serias que cabe imaginar, una labor de gran mansedumbre, perfectamente compatible con la tranquilidad de la república. San Francisco se alimentó durante una semana del canto de una cigarra. No menos sobrio, el metafísico se preocupa sólo de la significación de un vocablo. No se dirá que es un ansioso el metafísico. Por esta razón se apartan de él y de su disciplina todas las personas verdaderamente serias y, sin distraerse, avanzan rectas hacia sus negocios y menesteres.

Todos los síntomas indican que la metafísica es una manía. Así lo reconoce Platón, sólo que para dulcificar las cosas —era él hombre

de gran dulcedumbre, que llevaba el corazón abierto a fin de que en él melificasen las abejas—diría que es una divina manía, *theia mania.*

El caso del metafísico Leibniz es el más curioso. Porque Leibniz fue todo lo que cabía ser en su tiempo: fue político, embajador, se afanó en grandes cuestiones internacionales, como la unión de las iglesias cristianas; fue ingeniero, hombre de negocios, jurista, historiador, secretario de príncipes, bibliotecario y hombre de mundo. No ha existido en la especie humana alma más capaz y multiforme. Sin embargo, sus últimas e íntimas aficiones eran la pura matemática y la pura metafísica. Cercado de obligaciones, sólo podía dedicar a aquellas ciencias breves ratos de ocio. Y como sólo holgaba en las jornadas de sus innumerables viajes, fue en la carroza peregrina, mirando por la ventanilla la lenta fuga de los campos, donde inventó toda una nueva matemática y toda una nueva metafísica.

La Nación, de Buenos Aires, 1926. (No se ha podido saber la fecha exacta.)

SOBRE UNA ENCUESTA INTERRUMPIDA

¿QUÉ pasa en Europa? Desde hace mucho tiempo es ésta la curiosidad más grande que siento y procuro darme, poco a poco, una contestación. Hay quien se contenta con leer los periódicos y cree que lo que ellos cuentan o narran eso es lo que pasa. Pero aunque fueran rigorosamente veraces, los periódicos no rozan siquiera esa realidad que yo busco. ¡Gran paradoja, pero inexcusable, la realidad histórica no es nunca de «actualidad»! El periódico, cuanto más fiel a su propia misión, tanto más la evita y la elude. Obra como Bulaz, el famoso fundador de la *Revue des Deux Mondes* cuando alguien le presentó un artículo titulado: *Dios*. «¿Dios? —exclamó—, ¡cuánto lo siento!, pero no es un asunto de actualidad.»

Otros se van al extremo opuesto y se contentan con una generalización abstracta. Hablan de «decadencia», de «crisis», etc. Pero esto es decir muy poco. Todavía no se ha definido nunca con mediana claridad lo que es una «decadencia» histórica.

A primera vista, parece una idea sencilla e inequívoca; mas, al querer aprisionarla, la mano oprime una nube. La depresión o pérdida de unas cosas suele ir acompañada del crecimiento en otras. Bien, digamos «crisis». Pero crisis no es sino cambio. Siempre hay cambios en la historia. Bueno, digamos cambio más profundo que los habituales. ¿Contentará a nadie tan vaga calificación? Cambio, ¿hacia qué cuadrante? Profunda, ¿hasta qué estratos?

Y, en tanto, oculta a nuestras miradas esa realidad tremenda está ahí, va en nosotros, en cierto modo, lo somos. Los más curiosos, husmeamos como podemos la ráfaga que llega del paisaje, cargada de tufos, a fin de descubrir una pista. Los hechos que llegan hasta

nosotros son innumerables, pero la realidad que buscamos no son ellas, sino su ley, un principio claro del cual todas ellas brotan. Y como los hechos históricos nacen del alma, lo que buscamos es la definición del alma nueva que subterránea —como toda raíz— está ya dando sus germinaciones.

El método de la investigación no puede ser otro que desentenderse de la mayoría de los acontecimientos, quedándonos con unos pocos donde el secreto parece reventar. El acierto en la visión histórica depende de no atender a lo insignificante que es legión e ir directo a los datos esenciales. Cabría jerarquizar cuantos sucesos llegan hasta nuestra noticia según su importancia reveladora. Mas para ello hace falta desdeñar la importancia aparente que ciertos hechos tienen mirados por sí mismos: hay que observarlos sólo como síntomas, y a lo mejor, un dato de mínimo calibre es un síntoma de primer orden.

Así, hace unas semanas que la *Revue Hebdomadaire* —una revista pacata, ocupada en halagar los instintos del buen burgués francés— comenzó a publicar una encuesta sobre el pensamiento político de los escritores franceses jóvenes. Yo puse, desde luego, atento oído a lo que dijesen: presumía que esta encuesta iba a convertirse para mí en un síntoma de primer orden para averiguar «lo que pasa en Europa». Y, en efecto, conforme avanzaba la encuesta, más claro aparecía este hecho: los jóvenes escritores franceses no tienen idea alguna política. Se veía que casi ninguno había pensado cinco minutos en los destinos públicos de su país, y si alguno había meditado, el rendimiento había sido nulo. Pero esta incapacidad para pensar en política podía estar compensada por la emoción, por el fervor hacia ideas ajenas o aun tópicas; tampoco, nada de esto. Casi sin excepción, los jóvenes escritores se sitúan a distancia astronómica de toda política. La ingenuidad, la inconsciencia con que gesticulan en esta encuesta, la angostura de su horizonte mental son verdaderamente pavorosas. Tanto, que de repente, el director de la pacata revista, movido a lo que parece por una carta de Maurras, a quien el resultado de la encuesta iba produciendo espanto, la ha cortado en seco. Y no se crea que en ella aparecían respuestas tremebundas donde algún joven proclamase su entusiasmo por principios destructores de todo buen orden social. ¡Todo lo contrario! Lo poco que estos escritores han emitido sobre política de sus ánimas tan literarias ha sido sumamente moderado. El efecto penoso que por lo visto ha causado, consiste más bien en la impresión de *néant* que trascendía de todas aquellas inteligencias.

Hace cuatro años, en mi *España invertebrada*, sugería que era un error atribuir el aspecto de Europa a los graves y urgentes problemas de post-guerra. Yo no creo que en la vida humana haya problemas absolutos. Lo único que es absoluto es la muerte y por lo mismo no es un problema, sino una fatalidad. Los problemas —en intensidad y en calidad— son relativos al apetito o potencia vital del sujeto. Si Europa parece deprimida y como retardada por los problemas de post-guerra, se debe —decía yo— no a la guerra, sino a la falta de ilusiones vitales. Si Europa poseyera grandes proyectos de vida futura capaces de incendiar la fantasía y hacer batir los corazones, existirían en este viejo mundo aún más problemas que los que hay, pero unos y otros habrían sido ya resueltos con alegría. Pero la realidad es lo contrario. Por vez primera, en una larga serie de generaciones, tal vez de siglos, Europa no tiene deseos.

La encuesta en la *Revue Hebdomadaire* confirma inquietadoramente aquella presunción mía. Ya se ve que las nuevas generaciones de Francia carecen de imágenes ardientes en política. No hay proyectos de nuevas instituciones, cuya irrealidad misma sea un prestigio ante las almas. En cambio —y es lo único claro, taxativo y unánime que de la encuesta resulta— existe un general desprestigio de las instituciones vigentes, sobre todo del Parlamento.

He aquí lo que he llamado un síntoma de primer orden, un hecho ejemplar, fugaz sobre el cual puede morder la reflexión y sometiéndolo a análisis y dialécticas, sacar consecuencias. Y como lo mismo acontece en España o en Gran Bretaña —en rigor también en Alemania, aunque su situación anómala lo encubra un poco— puede decirse que es un hecho bastante para orientar nuestras previsiones, al menos, en el orden político. Quien guste de tomar puntos de meditación claros y fértiles, encontrará aquí uno del mayor rango. Yo lo formularía así: ¿cómo pueden vivir estos enormes hacinamientos humanos que son las naciones de veinte, cuarenta, sesenta millones de almas sin un mínimum de fe en las instituciones vigentes o una fe substitutiva en otras instituciones ideales? Porque montones tales de hombres necesitan grandes fuerzas reguladoras, automáticamente reguladoras, de orden espiritual, que los mantengan en cohesión y asiento. Un individuo puede vivir sin fe en ningún principio político, porque la atmósfera social en que se mueve está llena de esa fe; pero un pueblo entero perdería todo su equilibrio sociológico sin esos grandes pesos reguladores. Una sociedad no puede asegurarse la vida de minuto en minuto merced a un esfuerzo

heroico. Tiene que vivir sobre un capital dinámico, de firmeza en las convicciones públicas.

En Europa va siendo imposible seguir con las viejas instituciones y a la par, no se puede pensar en revoluciones. Porque esto empiezan, supongo, a ver los más ciegos: la revolución que parecía la destrucción de la sociedad era su fuerza de renovación y, por tanto, de salvación. No se hace una revolución sin un ideal. Y el ideal es el gran gendarme, el gendarme innumerable que pone orden en el interior de cada alma.

La Nación, de Buenos Aires, 21 de marzo de 1926.

PARA LA HISTORIA DEL AMOR

I. CAMBIO EN LAS GENERACIONES

El amor está en baja. Empieza a no llevarse. Tal vez el lector pregunte: Pero ¿es que existen también modas en el orbe de los sentimientos? La pregunta es trivial. Hay gentes que se apresuran a ostentar una pretendida profundidad mostrando su desdén por las modas. Por mi parte, cuando leo en un escritor que cierto estilo de pintura o determinada forma de ideología poco simpáticos a sus ojos —tal vez por no comprenderlos— son «no más que moda», detengo la lectura y no sigo. Es un síntoma infalible de que el escritor es poco inteligente y superficial.

La vida humana es en su propia sustancia y en todas sus irradiaciones creadora de modas, o, dicho en otro giro, es esencialmente «modi-ficación». ¿La vida humana?... Acaso toda vida. De suerte que no existe otra forma de manifestarse el proceso espiritual que la serie continua de las modas intelectuales, estéticas, morales y religiosas. Como en los trajes y en las maneras, acaece con las ideas y las formas del sentimiento: que ciertos hombres las crean y otros las siguen. Para que la semejanza con lo que habitualmente se llama «modas» resulte más perfecta, no faltan nunca individuos que se oponen a la corriente, como el pez esturión, y, yendo contra la «moda», dejan que ésta regule también a la postre su conducta.

Digo, pues, que las cosas reputadas como las más serias marchan y varían regidas por el mecanismo biológico, esencial, de la moda, que así asciende a ley profunda de lo real, y claro está que si es así, así debe ser. Pero, a la par, conviene añadir que las modas en los asuntos de menor calibre aparente —trajes, usos sociales, etc.— tienen siempre un sentido mucho más hondo y serio del que ligeramente

se les atribuye, y, en consecuencia, tacharlas de superficialidad, como es sólito, equivale a confesar la propia y nada más. Es sobremanera verosímil que un día no lejano el análisis microscópico y químico de una pestaña revele con anticipación la tuberculosis que se inicia apenas en un organismo o el cáncer que un hombre de veinte años va a tener a los cuarenta. Del mismo modo la simple moda hoy triunfante de llamarse de «tú» las personas a poco que se aproximen implica, para quien sepa mirar, todo el resto de los grandes cambios políticos y éticos que se avecinan.

Hay, pues, modas en los sentimientos. ¡No faltaría más! Así ahora el amor empieza a no llevarse, como decía al principio. Expresado el hecho con tales palabras damos a nuestra observación un tinte irónico o desdeñoso. No hay cosa viviente o que en algún sentido pertenezca a la vida que no ofrezca un haz desdeñable. Pero esa misma cosa tiene siempre otro grave, respetable, magnífico o temible. Depende de nuestro humor la elección de punto de vista: ambos aspectos son igualmente verídicos. El error consiste en suponer que sólo uno lo es. Entonces nuestra visión queda dañada de parcialidad. Para abrazar bien lo real, para apresarlo en su integridad, tenemos que lanzar hacia él los dos grandes tentáculos: el espanto y la ironía. Quien no se espanta —el *thaumázein* de Platón— no profundiza; quien no ironiza se deja arrastrar a lo profundo, naufraga, perece ahogado. Lo mejor es hacer como el buzo de Coromandel: que se sumerge hasta hallar en el abismo la valva preciosa; pero sale luego a la superficie iluminada trayendo la perla entre los dientes —gesto de sonrisa que multiplican las espumas innumerables sobre el haz marino.

El sentimiento amoroso tiene, como todo lo humano, su evolución y su historia, que se parecen sobre manera a la evolución y la historia de un arte. Se suceden en él los estilos. Cada época posee su estilo de amar. En rigor, cada generación modifica siempre, en uno u otro grado, el régimen erótico de la antecedente. Con frecuencia es tan débil la modificación, que se escapa al análisis y no se deja claramente definir. Esta es una de las razones que explican un hecho poco advertido, y, sin embargo, capital para el estudio del amor. Me refiero al hecho de que el hombre en plenitud no logra normalmente enamorarse más que de mujeres que pertenecen a su generación (es decir, aproximadamente, de cinco a diez años más jóvenes que él). El muchacho, es cierto, se enamora con frecuencia de mujeres superiores a él en edad. Esto quiere decir que fácilmente adapta en forma transitoria el estilo erótico de la generación anterior.

Pero lo mismo ocurre con las ideas. El joven vive una primera época de receptividad. Es absorbido por los maestros del tiempo antecedente. En esta recepción de lo ajeno se ejercita y moldea externamente su figura espiritual. Pero luego sobreviene una segunda época, de sinceridad creadora, de autenticidad vital, en que, maduredidas sus tendencias propias y originales, comienza a ser fiel a sí mismo. Entonces piensa en sus propios pensamientos y elimina los recibidos. Entonces se desenamora de las mujeres mayores que él y entra para siempre a formar parte de la caravana de su generación con las mujeres de su tiempo, los poetas de su edad, las ideas políticas y el modo de andar inventados a los veinticinco años. Algún hombre de cuarenta años se enamora de una mujer de veinte; pero esto es una excepción, que la sociedad, sin darse bien cuenta por qué, siente como algo anómalo y, en cierta manera, monstruoso. No obstante, si no existiese alguna razón secreta y profunda, debiera parecer más natural que lo inverso. Lo que necesita explicación es que, normalmente, el hombre de cuarenta prefiera la mujer de treinta, ya un poco macerada por las blanduras del otoño inminente, a la mujer de veinte años. Y, sin embargo, es así. Al hombre de cuarenta no le «sabe» amorosamente la mujer primaveral, porque no puede prenderse en ella su estilo de entusiasmo. Parejamente, cada estilo artístico comienza por preferir ciertos temas que son, como materia afín y preformada, dócil a la modulación que aquel estilo va a imponerle. Sólo resulta preferida la mujer muy joven cuando no se trata de amoroso afán, sino de abstracta complacencia sensual, exenta de estilo, común a todos los lugares y tiempos.

No hay escape normal y satisfactorio de la caravana que forma nuestra generación. Vamos prisioneros en ella, a la par que secretamente voluntarios y satisfechos. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero. Tal vez, en un día festival, la orgía mezcla ambas; pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica unidad se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo y estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada edad por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que se iniciaba cuando

fueron adultos ha quedado incrustada en su ser irremediablemente.

La diferencia entre los estilos de dos generaciones consecutivas se manifiesta en todas las actividades, incluso en las más abstractas y que parecen menos sumisas a la mano del tiempo. Si hoy abrimos dos libros de la más alta matemática podremos descubrir, sin previas noticias, cuál de los autores tiene treinta y cuál sesenta años. Pero claro es que la divergencia estilística crece conforme de las funciones más abstractas e impersonales descendemos a las más concretas e íntimas. De aquí que sea la obra de amor el ejercicio donde el hombre advierte con mayor rigor su incompatibilidad con nuevos estilos de vida. Es verdaderamente penoso observar la torpeza, la incongruencia, con que un hombre maduro corteja a una doncellita. Y no por la diferencia abstracta de edad —tal vez el hombre maduro conserva sobradamente la frescura corporal—, sino porque vemos fronteros y antagónicos dos estilos de erotismo que no pueden engranar el uno en el otro.

Mas con todo esto no hemos podido acercarnos al tema inicial de estos párrafos. Quede para otro día el intento de definir la nueva moda amorosa, tan distinta de la que inspiraba a las generaciones anteriores, que, mirada desde éstas, más bien parece la negación del amor y hace decir a los viejos que el amor está en baja y empieza a no llevarse.

El Sol, 18 de julio de 1926.

II. NOTA SOBRE EL «AMOR CORTÉS»

Vemos pasar el nuevo amor con vaga melancolía, como invitados que llegan tarde a un convite. Aunque seamos irremediablemente fieles a otra forma menos nueva de amar, presentimos las gracias peculiares de este estilo más reciente y las quisiéramos también. La vida es siempre apetitosa, y diez existencias diferentes no nos permitirían renunciar sin nostalgia a la undécima. Ello es que desde fuera vemos la nueva escena erótica, y como no participamos de la raíz vital que la engendra, sólo podemos acercarnos intelectualmente a su esencia. Y el intelecto es acto de comparar. Así el nuevo amor nos aparece sobre el fondo del que nosotros ejercitábamos destacando de él por sus rasgos diferenciales. Nuestro amor, con unas u otras

modulaciones pertenecía a la casta del siglo XIX. Era el «amor romántico». En las postrimerías del siglo, el fuego apasionado de sus comienzos se había entibiado en todas las esferas de la vitalidad. Tal vez por eso nos hacíamos la ilusión de que no éramos ya románticos de sentimiento ni literatura. Pero basta que nos confrontemos con la gente moza para que sintamos el tirón histórico que nos mantiene adheridos a los abuelos románticos. Somos su progenie, próxima ya a una nueva especie más mesurada y cuerda. Ya Heine pretendía indecisamente no ser del todo romántico, y se titulaba «rey abdicado del imperio milenario del romanticismo».

El «amor romántico» es una de las creaciones más sugestivas de la evolución humana, y parece increíble que no se haya intentado jamás —al menos que yo sepa— su análisis y filiación. Esto indica que, aproximadamente, se halla todo por hacer y que aún es posible producir los libros más interesantes.

¡El amor romántico! He aquí un ejemplo de lo que antes he llamado «modas del amor». Sucedió a la galantería del siglo XVIII, que, a su vez, no era sino otra moda subsecuente a la «estima» del siglo XVII, al «amor platónico» del XV; en fin, al «amor cortés» del XIII y «gentil» del XIV. No hace falta acercarse, lupa en mano, al detalle histórico para que surja ante nosotros, con su perfil diferente tan varia fauna erótica.

Tarea un poco más difícil sería caracterizar esas especies de amor, una por una. Cuando se habla de diferencias y variación en las cosas humanas, se trata siempre de relatividades. Los ingredientes que componen el hombre son, al menos dentro de cada ciclo histórico, aproximadamente los mismos. La diferencia surge de la distinta combinación en que entren para producir la reacción psíquica. Se trata siempre de lo mismo, pero en forma diversa cada vez. *Eadem sed aliter*. En el amor colaboran la fantasía, el entusiasmo, la sensualidad, la ternura y muchos otros simples de la química íntima. La dosis en que entre cada uno y el rango que ocupe en la perspectiva total deciden del cariz que va a presentar el sentimiento amoroso.

Por lo pronto, conviene tener en cuenta lo siguiente: La persona humana es una entidad polarizada. Se compone de cuerpo y de alma, cuyas formas extremas constituyen los dos polos de la personalidad. Esto permite tomar al ser humano por uno de ellos, situándolo en primer término, subrayándolo, mientras el otro queda semioculto, latente o esfumado. Y hay, en efecto, épocas corporalistas que se fijan en el hombre, sobre todo, en su carne, al paso que otras no ven en la carne sino el espejo del alma, el trozo de materia en que

aquélla se expresa. Esta inclinación a anteponer el cuerpo o el espíritu es uno de los síntomas más radicales que definen un tiempo histórico. Se comprende que la posibilidad de esta doble perspectiva rinda dos especies distintas de amor y nos sirva para su clasificación.

Así el «amor cortés», descubierto y cultivado en las famosas «cortes de amor» desde el siglo XII, es una forma extrema de erotismo espiritualista. En el siglo XIV, Dante resume siglo y medio de «cortesía» cuando de Beatriz desea sólo el gesto, que es la carne en cuanto expresa alma. A Dante le enamora la sonrisa —el *disiato riso*— de la mujer ejemplar, que es para él «fin y perfección del amor».

Cose appariscon nello suo aspetto
Che mostran de piacer del Paradiso,
Dico negli occhi e nel suo dolce riso.

(*Convivio*, trattato III.)

En este amor cortés es esencial la distancia. Es amor visual o de nostalgia, distancia en el espacio y en el tiempo. Es un amor en que todo lo pone el amante y vive de su poder entusiasta. Ni siquiera necesita conocer a la amada: su química, un poco cerebral, explota con sólo oír la alabanza de una dama. Así el trovador Amanieu de Sescas:

E sabetz que vers es:
C'om ama, de cor fi,
Femma que anc non vi,
Sol per auzir, lauzar.

[Y sabed que es verdadero:
un hombre ama de fino corazón,
mujer que nunca vio,
sólo por oírla alabar.]

El tema repercute en todo el coro semi-arcangélico de los trovadores. Hay uno, Jaufre Rudel, que yo llamaría de grado «el poeta del amor lejano», cuya canción perdurable dice siempre, con unas u otras voces:

Qu'el cor joi d'autr'amor non a,
mas d'aisella que anc non vi.

Por eso la poesía trovadoresca es en buena parte «loa», encomio; es decir, creación imaginaria inspirada por el entusiasmo, y no narración ni descripción, drama ni oda. Conocemos a Beatriz cuando

se ausenta, cuando ha muerto; vemos sólo su rostro vuelto al alejarse, para dedicar al poeta *il suo mirabile salute*, un ¡adiós! ya ultrarreal, que queda vibrando en misteriosa palpitación erótica, como el eco de una música que alguien tañe, invisible, tras de un soto.

A nosotros nos parece este amor gentil por demás espiritado; pero conviene hacerse cargo de lo que significó a la hora de su florecimiento. La Edad Media, en su etapa más negra y más áspera, está al fondo. El hombre vive aparte de la mujer. La primera Edad Media sólo conoce sociedad de hombres solos; deporte venatorio, gran manducación, borrachera. De otro lado, la Iglesia aprieta las tuercas de un feroz ascetismo. Y he aquí que en ciertos blandos lugares de Francia se inicia audazmente la moda de afirmar algo terrenal—el amor. No podía esto hacerse sino en forma sutil y disfrazada. En efecto, el «amor cortés» vacila siempre entre un sentimiento real y una ficción simbólica. Los mismos trovadores lo dicen: se trata de un *Fenher;* de un fingir o «mentir cortés», juego de corte. Pero esto implica que era una creación del espíritu, algo que sobre el instinto se colocaba como engendro noble de las almas. Este amor no es compatible con ninguna realización sensual: vive en lejanía y soledad, como el ruiseñor. De aquí que fuese incompatible con el amor matrimonial, asentado en plena realización. Es pura dinámica amorosa, exenta de materia, la forma del amor sin la inercia de la carne. En rigor, el amor puro es el amor que no se realiza, todo tensión, afán, anhelo.

Vaya esta breve nota sobre el «amor cortés», como indicación de lo que podía ser una fenomenología de las especies eróticas.

El Sol, 29 de julio de 1926.

SOBRE UN PERIÓDICO DE LAS LETRAS

Los jóvenes escritores que fletan esta novísima carabela de la «Gaceta Literaria» pueden hacer faena muy de alta mar.

Es ya necesario, ineludible, que exista un periódico de la literatura española—literatura en el sentido más amplio, española en un sentido enorme. Diré brevemente por qué me parece así.

Hay el libro, hay la revista, hay el periódico. Hay el libro que es la obra misma, desprendida y ajena ya a su autor, encerrada en sí, pequeño astro de irrealidad, flotando a merced de gravitaciones trascendentes. El autor al publicar su obra tiene la impresión de que ha enajenado un trozo de sí mismo, que ya no le pertenece, como el anillo que del anélidos escapa por estrangulación se hace otro gusano con destino propio e incoercible. La gente se encuentra con el libro y por muy firmado que vaya cree que es anónimo: se ignora de dónde viene, con qué propósito fue expedido, cuáles son sus motivos supuestos. ¡Cuántas veces una palabra sobre el libro que no está en el libro enciende dentro de éste, a nuestros ojos asombrados, inesperadas iluminaciones!

Pero verdaderamente un libro, aun el más perfecto, es siempre una abstracción, un fragmento. La mitad de él quedó en la placenta maternal, donde se ha nutrido, en el secreto ambiente de ideas, preferencias, postulados, datos que fueron su atmósfera de germinación. Sólo el autor y el grupo en que vive conocen ese secreto, que es la clave decisiva del libro. Los otros lo ignoran. Si son sinceros advierten que tienen en la mano un jeroglífico; si son perspicaces, ven las esquirlas de la fractura y buscan el otro pedazo.

Como todo lo esencial, padece la literatura una contradicción

inexorable. Porque no tiene duda que la literatura es, a la postre, el libro; en él culmina; en él fructifica y, como los frutales, de él recibe el nombre. Mas, por otra parte, el libro es sólo un momento de la fluencia intelectual que en él se detiene, cristaliza y congela. Hay en todo libro algo de falsificación de la vida intelectual efectiva —una falsificación del mismo orden que la ejecutada en el movimiento por la fotografía instantánea. Así se explica que formidables escritores, el primero Platón, hayan sentido horror al libro, venteando en él algo de la rigidez cadavérica—pensamiento de pronto paralizado, gesto que se ha quedado perlático como Don Bartolo en el final del «Barbero» al golpe súbito sobre el suelo de las culatas de los fusiles. La instantánea deja a la ola defraudada en su afán de ondulación y la castiga por siempre a eréctil espasmo.

Para corregir en aproximación ese defecto congénito del libro debía servir la revista. Hoy es un centón de pequeños libros dispares que vuelan en fortuita bandada mensual. Yo creo que la revista tiene otra misión, una misión placentaria. La revista debiera diferenciarse del libro como lo público de lo privado. El libro es la obra hecha cosa, orgánica e impersonal. Pero la vida intelectual actúa también en formas previas, preparatorias, confidenciales—se compone también de juicios tiernos, de sospechas, de curiosidades, de insinuaciones, fauna exquisita y delicada que no puede vivir aún en perfecta separación de su autor, que sólo alienta en un clima de confesión, de intimidad. A mí me complacería sobre todas una revista donde los escritores publicasen lo que no llega nunca a sus libros, lo prematuro, nonnato, recóndito; donde discutiesen sin forma ni pretensión pública alguna, donde no fuese peligroso avanzar una vislumbre problemática, una pregunta vacilante. Este elemento móvil y como líquido establecería una continuidad entre los islotes distantes que son los libros, expresaría adecuadamente la inquietud sustantiva del pensamiento, devolviéndole su fluencia, su ondulación y su venturosa inestabilidad. Nos gusta el libro cuando es miel, mas por lo mismo nos gustaría asistir a la melificación, ver el temblor de las abejas en sus corsés de oro. ¡Qué fabulosa fecundación y educación mutuas produciría una revista así escrita al oído!

Mas, libro y revista son obra—sólida o flúida. Queda todo un haz de literatura intacto en ambos: el hecho social e histórico de la obra y el autor. Queda, pues, íntegra la literatura como «suceso», como acontecimiento real y viviente en medio de toda la realidad y de cuanto vive. Esta es la dimensión del fenómeno literario que sólo un periódico puede reflejar.

En otros tiempos pudo ser menos urgente un periódico de las letras porque la vida literaria era menos numerosa, menos varia de direcciones, entrelazamientos y heterogeneidades. Hoy el público y los mismos escritores andan perdidos en medio de la selva impresa ejercitando un vago robinsonismo.

El público no sabe nada de nosotros más que, si acaso, lo exorbitante, como de la jirafa sabe el cuello superlativo. Pero nosotros mismos nos desconocemos los unos a los otros, mucho más de lo que se cree. Un ejemplo concreto: No creo que haya nadie en Madrid enterado con alguna precisión de lo que las letras madrileñas representan hoy en Europa, Lo poco que, por azar, conozco de ello, sé que lo ignoran los demás, y, sin embargo, es cosa sobremanera reconfortante. ¿Reconfortante? Más, mucho más que eso, como al punto diré.

Pero si el escritor de Madrid ignora en tal medida la figura de las letras madrileñas, menos han de conocerse entre sí ésta y los otros centros intelectuales de la gran pluralidad española. Es preciso, pues, objetivar la vida de las letras, dotarlas de presencia y perfil notorio —como se ha conseguido en el siglo XIX dar al Estado una corporeidad perfecta ante la conciencia de cada ciudadano. Y si esto ha logrado el periódico, también podrá lograr aquello.

La condición es que el periódico de las letras se proponga ser periódico y no otra cosa. A diferencia del libro y la revista, que son la literatura haciéndose, deberá mirar la literatura desde fuera, como hecho, e informarnos sobre sus vicisitudes, describirnos la densa pululación de ideas, obras y personas, dibujar las grandes líneas de la jerarquía literaria siempre cambiante, pero siempre existente.

Fuera un error de la «Gaceta Literaria» contentarse con ser un semanario más de juventud, en que un nuevo equipo empuja hacia una meta alucinada el balón de su programa particular. Esta táctica ha puesto en grave peligro la salud de las letras francesas. El propósito debe ser estrictamente inverso: excluir toda exclusión, contar con la integridad del orbe literario español y sus espacios afines —como hace el periódico, que no comienza mutilando la sociedad para hablar sólo de un rincón.

De esta suerte podrá esta hoja —aparte otras ventajas subalternas— contribuir a la mayor y más urgente empresa, que es: curar definitivamente a las letras españolas de su pertinaz provincialismo. Provincialismo es angostura, frivolidad y pequeñez de radio moral. Madrid, Barcelona, Lisboa, Buenos Aires se reparten diversos atributos de la mente provincial. Y si esto fue siempre deplorable, hoy

equivaldría a una deserción. Pues todos los signos auguran que cae sobre las letras españolas una nueva y magnífica responsabilidad.

Las otras grandes unidades de cultura comienzan a fatigarse: tres siglos de esfuerzo continuado por fuerza embotan las retinas que han permanecido de hito en hito fijas en los mismos temas. Todo el que sepa leer entre líneas y oír entre palabras percibe esta situación. El relativo descanso de España, la mocedad de nuestra América tienen que ser la fuerza de reserva que acude a la brecha. Tenemos que pensar y escribir, no sólo para la ciudad, sino para el orbe. Es hora, pues, de sacudir los restos de provincialismo y montar las almas en más prócer disciplina. Hay que resolverse a pensar y a sentir en onda larga.

Por este motivo me parece tan acertado el afán que esta «Gaceta» declara, de dilatarse hasta los confines de la Gramática y aun de prestar su resonancia a las lenguas más próximas. Es cosa probada: uno de los factores decisivos que regulan las costumbres de una población es el número de sus habitantes. Cuando éste pasa de dos millones, la ciudad queda inmunizada al provincialismo. Lo mismo en la villa literaria. Si Madrid, Barcelona, Lisboa, Buenos Aires llegan, en efecto, a sentirse barrios de una gigante urbe de las letras neutralizarán sus provincialidades íntimas y vivirán y trabajarán con radio ecuménico. Esto es lo único que merece la pena.

La Gaceta Literaria, 1 de enero de 1927.

CHARLA, NADA MÁS

«JOSÉ Ortega y Gasset.—Hotel Ritz.—Barcelona.—Esperamos su artículo para el domingo. Le prometo que será corregido cuidadosamente.—*Félix Lorenzo*.»

Es usted, querido director, muy tierno con las posibles erratas de mi futuro artículo; pero conmigo es usted un cómitre cruel. ¡No me deja usted ni una semana de vacación, de ocio divino! Busco en un viaje superfluo la evasión, intento por intermisión de distancia ponerme fuera del alcance de su férula inexorable. Todo en vano. Dócil al cómitre, el telégrafo transmite el latigazo, y el forzado tendrá que bogar también esta semana, poner la mano en el remo lírico, encorvar el dorso sobre el banco.

Sin embargo, un artículo es esta vez imposible. Cuando se viaja no se pueden escribir artículos. Sobre todo, cuando se viaja como yo viajo, a la manera de Solón, *theories héineken*, ¡para ver, para ver! Hay dos formas de concentración espiritual —alguna vez he hablado de ello—: la concentración hacia dentro y la concentración hacia afuera. Para escribir, para meditar, es preciso recogerse hacia el interior, reconcentrarse, volver la atención de espaldas al mundo y operar sobre el botín que dentro se tenga. Mas cuando se viaja, nuestro organismo adopta la actitud inversa: anula toda actividad interior y envía su atención a la periferia. Somos puros ojos, puros oídos, piel, pituitaria. Vivimos sólo en la línea de nuestras fronteras con el mundo del cual aspiramos a recibir la mayor cantidad posible de datos. Solicitado, atraído por el contorno, el que viaja se siente íntimamente vacío, sin peso, con una inesperada capacidad de flotación, dulcemente entregado a delicias aerostáticas. Se comprende

muy bien que suela recomendarse el viaje para curarse de preocupaciones. Mecánicamente, el trashumar va desplazando la atención de dentro afuera, mengua la reconcentración, se dilatan los poros del dintorno, y por ellos, a un tiempo, escapa la atmósfera confinada de lo íntimo, y entran como pájaros de estío, las imágenes volantes de las cosas (1). Como desde nuestro centro íntimo no oponemos a éstas la menor resistencia, se adueñan de nosotros y nos arrastran a una existencia vaga, entre ensueño y vigilia. Un ejemplo de esta vida en la periferia, en las puras imágenes de los sentidos, es el poder que al llegar a una gran ciudad cobran sobre el viajero los carteles de anuncios. Yo recuerdo, hace años, haber vivido unos días en París sin hacer otra cosa que galopar por los aires sobre el potro bermejo del vermut Cinzano. El viajero, al ser libertado de su paisaje habitual y exonerado de la preocupación, vuelve siempre un poco a la niñez. ¿Por qué se obstina usted, querido director, llamándome a la seriedad del folletón, en arrebatarme este don de puericia que el viaje me proporciona?

Estoy aquí, surto en el hotel, puerto de humanidades. Estos hoteles Ritz —una de las creaciones más perfectas de nuestro tiempo— existen en todas las partes del mundo; pero, estén donde estén, su clima es el mismo, como lo demuestran las palmas idénticas que producen sus idénticos *halls* y el florecimiento de su decoración Luis XVI sobre los techos y los vanos de las puertas. La seguridad que ofrecen al viajero de encontrar en los lugares más diversos del planeta este rincón de identidad, donde todo le es familiar, donde nada es nuevo problema, contribuye sobremanera a la delicia de los viajes. Porque un exceso de diferencia es penoso, y conviene poder alojarse en lo habitual para desde allí gozar de lo divergente. Los hoteles Ritz han creado una vulgaridad nueva, una vulgaridad lujosa, pulida, brillante, pero, sin duda alguna, vulgar. Es el tópico repujado, el lugar común de oro en que nos instalamos como en una butaca cómoda... Al fondo del comedor, los mismos «tziganos» tocan el mismo vals de arrastres románticos, cuyas volutas melódicas caen inevitables sobre las mesas, junto al plato con los rizos de mantequilla.

---

(1) Acompaña a este cambio un fenómeno fisiológico paralelo. El reconcentrado suele padecer desorden circulatorio: las vísceras se cargan de sangre, como esponjas, y la retraen de la periferia. El viaje, sobre todo el viaje en automóvil, y más aún en automóvil abierto, por el masaje del viento y la acción de la luz, atrae hacia la piel el exceso de riego visceral y restablece el equilibrio circulatorio.

Para los que pasan ante las puertas giratorias de estos hoteles sale de ellos una bocanada de promesas deleitables, de fiestas refinadas, de orgías luminosas, de frenesíes y perversiones... El que vive dentro sabe muy bien —y es el encanto mayor de estos lugares— que el ambiente de un hotel Ritz se parece sobremanera al de un balneario de reumáticos. En medio de las urbes populosas, hirvientes, inquietas, son un remanso de paz imperturbada y de sólidas virtudes.

Hay además una fauna Ritz, que acaso más que otra alguna caracteriza la época actual... Desde la mesa donde vaco a la nutrición, ¿qué veo? Por lo pronto, a los tres indios. Son tres hindúes auténticos, de la India verdadera, de la India con los ingleses. Son tres jóvenes de piel oscura, de esclerótica amarilla y pupilas negras; vienen del Ganges o del Bramaputra a disputar la copa en un concurso universal de *tennis* que se celebra ahora en Barcelona. Esta ubicuidad del deporte contemporáneo da mucho que pensar, y yo meditaría sobre ello si no estuviese tan de viaje y en temple de transeúnte. Que un hombre venga desde Calcuta para tirar una pelotita blanca a la raqueta de un hombre de Barcelona es un hecho en su nimiedad tan formidable, que dispara todas las fuerzas de la mente hacia perspectivas planetarias. Esa unidad deportiva del globo terráqueo es la expresión primogénita de una futura unidad total. Siempre ha acontecido así: no fue la política ni fue la economía quien produjo las primeras unificaciones de los grupos humanos distantes o dispares, sino la fiesta deportiva. El caso de los juegos olímpicos y délficos es el más conocido, pero tal vez el menos ejemplar, porque Grecia no podía ser unificada de ninguna manera. Pero aun en él se advierte que el máximum de unidad posible se logró sólo en forma de juego y que de ésta nació la idea de la Hélade, de la cultura unitaria, que Alejandro se encargó de derramar sobre Oriente, y que luego, en magnífico reflujo, educó el Occidente mediterráneo... Estos indios atezados beben sólo agua. ¿Por ascetismo de deportistas? ¿Por prescripción religiosa?

Un poco más allá emerge la enorme cabeza de Diaguilev, el creador de los Bailes Rusos. Para quien se dé cuenta de la importancia fabulosa que tienen en cada época sus espectáculos, es este hombre una de las figuras de más alto rango en la Europa de este cuarto de siglo (1). La influencia de su creación sobre la sensibilidad universal es superior a cuanto se ha dicho. Toda una generación

(1) Véase el ensayo *Elogio del Murciélago*, en *El Espectador*, tomo IV (en el tomo II de estas *Obras Completas*.)

le debe las únicas horas de pleno goce estético que le han sido concedidas. Come con dos de sus bailarines, de cuerpos largos y testa menuda, que le tratan respetuosos, como los jóvenes de Atenas al misterioso Sócrates. Y es grato presenciar la escena de este viejo tapir, nuevo Sócrates que descubre el *logos* de la danza —que es la dialéctica del músculo— manteniendo en enérgica disciplina a sus jóvenes galgos danzarines.

Al fondo del comedor procede solitario a su yantar un hombre con aire de pequeño burgués catalán. Me dicen que es un inventor; vive de vender patentes. Esto nos produce gran satisfacción. El hombre de pequeños inventos da autenticidad al ambiente de una población fabril. Admite uno que en Madrid, un buen día, se descubra la cuadratura del círculo o se invente el movimiento continuo; pero es menos verosímil que se le ocurra a ningún carpetovetónico la idea que se le ha ocurrido a este burgués catalán de metalizar los huevos para conservarlos, obturando con una finísima capa de metal los poros de la cáscara. Esta patente le ha valido treinta mil duros, y yo contemplo admirado y sobrecogido —como intelectual, soy inepto para todas las metalizaciones— a este menudo catalán que come al fondo y que tiene en la cabeza la verdadera gallina con los huevos de oro.

Cada día, detrás del *hall*, se celebra un banquete de bodas. La jovial burguesía de Barcelona viene aquí a festejar sus fecundos himeneos, y el piano, cotidianamente, da a la atmósfera la misma «Marcha nupcial» de Mendelssohn. Aquí se asegura el porvenir de esta raza ilustre —entre paréntesis sea dicho, la raza española que produce un tipo medio más hermoso y saludable. Probablemente, se trata siempre de bodas entre filisteos— industriales, comerciantes, agentes; pero como no se ve bien el personal, y la mente del viajero propende a la fantasmagoría, puede uno hacerse la idea de que asiste a las bodas mismas de Titania y Oberón. La poesía y su contrario viven siempre próximos, cuando no enlazados, y a lo mejor la novia cándida procede de la razón social

PUIG HERMANOS
BADALONA
FABRICANTES DE NUBES

Ayer ha llegado un barco cargado de solteronas inglesas. Las hay de toda edad; pero dominan esas viejas inglesas inimitables, con moños blancos de una blancura irreal. Van dirigidas por un

solo varón, que tiene los dientes fuera y un peinado en cresta; del monóculo, que da al ojo aspecto de vitrina, pende una ancha cinta negra. Cuando se presenta en el comedor, al frente de su grey femenina, nos parece asistir a una escena de gallinero. Es sorprendente la fertilidad de las Islas Británicas en solteronas, y más sorprendente todavía que la existencia inglesa parezca ordenada de suerte que sea posible una vida tan grata a estas gallináceas. Sí; ya sé que todo ser tiene derecho a la existencia, etc... Pero el hecho es que un pueblo fuerte, colocado en todas las brechas del drama histórico, necesita dar a su vida una disciplina enérgica, áspera y hasta un poco brutal, que excluye la sensiblería y, sobre todo, lo ficticio e inoperante. Ahora bien: estas criaturas, en quienes la vida sólo puede pulsar a fuerza de negar todos sus instintos radicales, a fuerza de falsificaciones, representan un lastre formidable para una nación que tiene urgente oficio histórico. El pensamiento será un poco duro, pero es ineludible; para que estas solteronas inglesas vivan tan a gusto y se entreguen con tanta tranquilidad a sus ficticios goces —novelas tontas, asociaciones de esto y lo otro, visitas a museos, viajes alrededor del mundo— es preciso que tengan la cabeza llena de ideas falsas, las cuales les permitan flotar en la existencia. Una sola visión clara de lo real —que es siempre en su raíz terrible e impúdico— aniquilaría todo este manso averío. Pero es imposible que la falsedad de estas cabezas no impregne un poco el aire público de toda su nación. Basta verlas tan seguras de sí mismas, ver cómo a la noche, para cenar, escotan sus carnes, tan impenitentemente virginales, para comprender que en su contorno habitual es aceptada la ficcción de que viven. Y, en efecto, Inglaterra, magnífica y fuerte, sigue, impertérrita, cultivando sus solteronas, como un gran señor que en sus vastas posesiones tuviese un parque de ñandues Es siempre maravilloso este pueblo inglés, hecho a fuerza de Biblia y de snobismo.

Desde el cuarto, en la mañana poblada de celajes que el puerto envía, se otea la gran ciudad... Pero hablar de Barcelona sería más que charla, y hemos quedado en que esto es charla, nada más.

El Sol, 22 de mayo de 1927.

LA POLÍTICA POR EXCELENCIA

Es la política una actividad tan compleja, contiene dentro de sí tantas operaciones parciales, todas necesarias, que es muy difícil definirla sin dejarse fuera algún ingrediente importante. Verdad es que, por la misma razón, la política, en el sentido perfecto del vocablo, no existe casi nunca. Casi todos los hombres políticos lo son meramente en parte. En el mejor caso, poseen con plena conciencia una u otra dimensión del Político, y se contentan con ella, ciegos para las restantes.

Se dirá que política es tacto y astucia para conseguir de otros hombres lo que deseamos, y no se puede negar que, en efecto, sin eso no hay política. Pero, evidentemente, hace falta más. Hay quien, hiperestésico para los defectos de la justicia social, llamará política a un credo de reforma pública que proporcione mayor equidad a la convivencia humana. Y no hay duda de que sin cierto sentido y como afición nativa a la justicia no puede nadie ser un gran político. Pero esto es más bien la porción de idealidad moral que el hombre político lleva a su actuación pública. Hacer consistir en ello la política es vaciarla de sí misma y llenarla de un pobre misticismo ético. Durante más de un siglo se ha cometido este error de perspectiva: se situaba en el centro del programa un cuerpo de doctrinas morales, y sólo en el segundo término se atendía a lo propiamente político. Otros dirán que política no es nada de eso, sino un buen sentido administrativo que sepa regir, como una industria, los intereses materiales y morales de una nación, etc., etc.

Repito que todo eso y muchas cosas más tienen que reunirse en un hombre para hacer de él un gran político. Viene a ser éste

como un alto edificio en que cada piso sostiene al que le sigue en la vertical. La política es la arquitectura completa, incluso los sótanos. En un ensayo reciente sobre Mirabeau he subrayado hasta qué punto el hombre público necesita las cualidades más extrañas, algunas de ellas de apariencia viciosa, y aun no sólo de apariencia. Son los cimientos subterráneos, las oscuras raíces que sustentan el gigantesco organismo de un gran político.

Pero hay un sentido de la palabra Política que me parece la cima de su complejo significado y que es, a mi juicio, la dote suprema que califica al genio de ella, separándolo del hombre público vulgar. Si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación.

Refirámonos a España, para evitar movernos en puras expresiones abstractas. Supongamos que alguien nos dice: «En España hay que afirmar el principio de autoridad y hay que hacer economías.» Está bien: yo no niego que convenga hacer ambas cosas; pero niego que eso sea una política en el mejor sentido de la palabra. Por una razón para mí decisiva: la autoridad y las economías que se recomienda hacer se hacen en el Estado español, no en la nación española. Y esta distinción es, en mi entender, lo decisivo.

El Estado no es más que una máquina situada dentro de la nación para servir a ésta. El pequeño político tiende siempre a olvidar esta elemental relación, y cuando piensa lo que debe hacerse en España, piensa, en rigor, sólo lo que conviene hacer en el Estado y para el Estado. Las economías no se hacen en España, sino en el Estado, y por muy importante que sea el lograrlas, carecen por sí mismas de verdadero valor nacional. Parejamente, la autoridad es necesaria, como condición previa para que la máquina Estado funcione; pero con poseerla no se ha hecho nada importante. La cuestión empieza cuando nos preguntamos: esa máquina del Estado, con sus economías y su autoridad, ¿cómo va a funcionar, a actuar sobre la nación? Esto es lo decisivo; porque la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado. El gran político ve siempre los problemas de Estado al través y en función de los nacionales. Sabe que aquél es tan sólo un instrumento para la vida nacional. Inversamente, el pequeño político, como se encuentra con el Estado entre las manos, tiende a tomarlo demasiado en serio, a darle un valor absoluto, a desconocer su sentido puramente instrumental.

Este error lleva a tergiversar por completo la esencial cuestión. Yo veo que casi todo el mundo —autoritarios como radicales— movi-

liza su intelecto en esta falsa dirección: ¿cómo es posible crear en España un Estado lo más perfecto que quepa imaginar? (Para el autoritario y para el radical, la perfección del Estado consiste en cualidades divergentes; pero el propósito es común: lograr un Estado perfecto). Para quien piensa que la perfección del Estado se halla fuera de él, en la perfección del cuerpo nacional, el pensamiento político tiene que volver del revés la cuestión: ¿cómo hay que organizar el Estado para que la nación se perfeccione?

La distinción no es ociosa ni utópica. Llega nuestro pueblo a un punto en que se ve forzado a inventar instituciones; esto es: una figura de Estado. La solución variará sobremanera según se halle dispuesto a ver el problema en una u otra forma. Rusia e Italia han preferido equivocarse, y *en vez de innovar profundamente* (1) han seguido la tradición utópica de los dos últimos siglos: han preferido el fantasma transitorio de un Estado «perfecto» al porvenir de una nación vigorosa y saludable. Yo deseo para nuestra España una solución inversa, más completa y de más larga perspectiva.

En definitiva, quien vive es la nación. El Estado mismo, que tan fecundamente puede actuar sobre ella, se nutre, a la larga, de sus jugos. La gran política se reduce a situar el cuerpo nacional en forma que pueda *fare da se*. Ya veremos, cuando pase algún tiempo, el resultado de esas soluciones que se proponen lo contrario: suspender toda espontaneidad nacional e intentar *fare dallo Stato*, vivir desde el Estado.

Cabría decir que un Estado es perfecto cuando, concediéndose a sí mismo el mínimum de ventajas imprescindibles, contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos. Si nos abstraemos de esto último, si nos ponemos a dibujar un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, llegaremos inevitablemente a construir una máquina que detendrá toda la vida nacional. Como siempre, esta *reductio ad absurdum* nos sirve para descubrir el error que hay en esa dirección del pensamiento político.

En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. Y lo que debe ambicionarse para España en una hora como ésta es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximum de rendimiento vital (vital, no sólo civil) a cada ciudadano español.

---

(1) Las innovaciones son tanto más profundas, serias y sutiles cuanto menos espectaculares sean. En política, lo espectacular es romanticismo, retorno al pasado o retención dentro de él.

Pero se comprende la dificultad enorme que la política en este excelente sentido encierra. Supone ideas claras y precisas sobre la situación histórica de los españoles, sobre las virtudes que tienen (y aun les sobran) y las que les faltan, sobre la estructura social efectiva de nuestro país. Temas tan delicados encuentran ante sí la avalancha de los tópicos de café, y angustia advertir el número escasísimo de personas que han pensado en serio y directamente sobre ellas. Son muy contados los españoles que poseen una noción ajustada de lo que, por ejemplo, significan para una posible organización pública de España nuestros ayuntamientos, nuestras provincias y nuestras regiones. Los prejuicios más vanos y pueriles interceptan la visión inmediata de lo que esas tres categorías políticas representan de hecho y en verdad. Es casi inevitable que esquematismos preconcebidos suplanten la concepción severa de las realidades.

El Sol, 29 de mayo de 1927.

DINÁMICA DEL TIEMPO (*)

LOS ESCAPARATES MANDAN

Se dice que el dinero es el único poder que actúa sobre la vida social. Si miramos la realidad con una óptica de retícula fina, la proposición es más bien falsa que verídica. Pero tiene también sus derechos la visión de retícula gruesa, y entonces no hay inconveniente en aceptar esa terrible sentencia.

Sin embargo, habría que quitarle y que ponerle algunos ingredientes para que la idea fuese luminosa. Pues acaece que en muchas épocas históricas se ha dicho lo mismo que ahora, y esto invita a sospechar o que no ha sido verdad nunca o que lo ha sido en sentidos muy diversos. Porque es raro que tiempos sobremanera distintos coincidan en punto tan principal. En general, no hay que hacer mucho caso de lo que las épocas pasadas han dicho de sí mismas, porque —es forzoso declararlo— eran muy poco inteligentes respecto de sí. Esta perspicacia sobre el propio modo de ser, esta clarividencia para el propio destino, es cosa relativamente nueva en la historia.

En el siglo VII antes de Cristo corría ya por todo el Oriente del Mediterráneo el apotegma famoso: *chrémata, chrémata aner.* «¡Su dinero, su dinero es el hombre!» En tiempo de César se decía lo mismo, en el siglo XIV lo pone en cuaderna vía nuestro turbulento tonsurado de Hita y en el XVII Góngora hace de ello letrillas. ¿Qué consecuencia sacamos de esta monótona insistencia? ¿Que el dinero, desde que se inventó, es una gran fuerza social? Esto no era menester subrayarlo: sería una perogrullada. En todas esas lamentaciones

(*) El primer ensayo de esta serie titulado *Masas* fue incluído por el autor posteriormente en su obra *La rebelión de las masas.* (Véase el tomo IV de estas *Obras Completas.*)

se insinúa algo más. El que las usa expresa con ellas, cuando menos, su sorpresa de que el dinero tenga más fuerza de la que debía tener. ¿Y de dónde nos viene esta convicción, según la cual el dinero debía tener menos influencia de la que efectivamente posee? ¿Cómo no nos hemos habituado al hecho constante después de tantos, tantos siglos y siempre nos coge de nuevas?

Es, tal vez, el único poder social que al ser reconocido nos asquea. La misma fuerza bruta que suele indignarnos halla en nosotros un eco último de simpatía y estimación. Nos incita a repelerla creando una fuerza pareja, pero no nos da asco. Diríase que nos sublevan estos o los otros efectos de la violencia, pero ella misma nos parece un síntoma de salud, un magnífico atributo del ser viviente, y comprendemos que el griego la divinizase en Hércules.

Yo creo que esta sorpresa, siempre renovada, ante el poder del dinero encierra una porción de problemas curiosos, aún no aclarados. Las épocas en que más auténticamente y con más dolientes gritos se ha lamentado ese poderío son, entre sí, muy distintas. Sin embargo, puede descubrirse en ellas una nota común: son siempre épocas de crisis moral, tiempos muy transitorios entre dos etapas. Los principios sociales que rigieron una edad han perdido su vigor y aún no han madurado los que van a imperar la siguiente. ¿Cómo? ¿Será que el dinero no posee, en rigor, el poder que, deplorándolo, se le atribuye y que su influjo sólo es decisivo cuando los demás poderes organizadores de la sociedad se han retirado? Si así fuese entenderíamos un poco mejor esa extraña mezcla de sumisión y de asco que ante él siente la humanidad, esa sorpresa y esa insinuación perenne de que el poder ejercido no le corresponde. Por lo visto no lo debe tener, porque no es suyo, sino usurpado a las otras fuerzas ausentes.

La cuestión es sobremanera complicada y no es cosa de resolverla con cuatro palabras. Sólo como una posibilidad de interpretación va todo esto que digo. Lo importante es evitar la concepción económica de la historia, que allana toda la gracia del problema, haciendo de la historia entera una monótona consecuencia del dinero. Porque es demasiado evidente que en muchas épocas humanas el poder de éste fue muy reducido y otras energías ajenas a lo económico informaron la convivencia humana. Si hoy poseen el dinero los judíos y son los amos del mundo, también lo poseían en la Edad Media y eran la hez de Europa. No se diga que el dinero no era la forma principal de la riqueza, de la realidad económica en los tiempos feudales. Porque aun siendo esto verdad y calibrando en

la debida cifra el peso puramente económico del dinero en la dinámica de la economía medieval, no hay correspondencia entre la riqueza de aquellos judíos y su posición social. Los marxistas, para adobar las cosas según la pauta de su tesis, han menospreciado excesivamente la importancia de la moneda en la etapa precapitalista de la evolución económica, y ha sido forzoso luego rehacer la historia económica de aquella edad para mostrar la importancia efectiva que en los Estados medievales tenía el dinero hebreo.

Nadie, ni el más idealista, puede dudar de la importancia que el dinero tiene en la historia, pero tal vez pueda dudarse de que sea un poder primario y substantivo. Tal vez el poder social no depende normalmente del dinero, sino, viceversa, se reparte según se halle repartido el poder social y va al guerrero en la sociedad belicosa, pero va al sacerdote en la teocrática. El síntoma de un poder social auténtico es que cree jerarquías, que sea él quien destaca al individuo en el cuerpo público. Pues bien: en el siglo XVI, por mucho dinero que tuviese un judío, seguía siendo un infra-hombre, y en tiempo de César los «caballeros», que eran los más ricos como clase, no ascendían a la cima de la sociedad.

Parece lo más verosímil que sea el dinero un factor social secundario, incapaz por sí mismo de inspirar la gran arquitectura de la sociedad. Es una de las fuerzas principales que actúan en el equilibrio de todo edificio colectivo, pero no es la musa de su estilo tectónico. En cambio, si ceden los verdaderos y normales poderes históricos —raza, religión, política, ideas—, toda la energía social vacante es absorbida por él. Diríamos, pues, que cuando se volatilizan los demás prestigios queda siempre el dinero, que, a fuer de elemento material, no puede volatilizarse. O de otro modo: el dinero no manda más que cuando no hay otro principio que mande.

Así se explica esa nota común a todas las épocas sometidas al imperio crematístico que consiste en ser tiempos de transición. Muerta una constitución política y moral, se queda la sociedad sin motivo que jerarquice a los hombres. Ahora bien: esto es imposible. Contra la ingenuidad igualitaria es preciso hacer notar que la jerarquización es el impulso esencial de la socialización. Donde hay cinco hombres en estado normal se produce automáticamente una estructura jerarquizada. Cuál sea el principio de ésta es otra cuestión. Pero alguno tendrá que existir siempre. Si los normales faltan, un pseudoprincipio se encarga de modelar la jerarquía y definir las clases. Durante un momento —el siglo XVII—, en Holanda, el hombre más envidiado era el que poseía cierto raro tulipán. La fantasía humana, hostigada

por ese instinto irreprimible de jerarquía, inventa siempre algún nuevo tema de desigualdad.

Mas aun limitando de tal suerte la frase inicial que da ocasión a esta nota, yo me pregunto si hay alguna razón para afirmar que en nuestro tiempo goza el dinero de un poder social mayor que en sazón ninguna del pasado. También esta curiosidad es expuesta y difícil de satisfacer. Si nos dejamos ir, todo lo que pasa en nuestra hora nos parecerá único y excepcional en la serie de los tiempos. Hay, sin embargo, a mi juicio, una razón que da probabilidad clara a la sospecha de ser nuestro tiempo el más crematístico de cuantos fueron. Es también edad de crisis: los prestigios hace años aun vigentes han perdido su eficiencia. Ni la religión ni la moral dominan la vida social ni el corazón de la muchedumbre. La cultura intelectual y artística es valorada en menos que hace veinte años. Queda sólo el dinero. Pero, como he indicado, esto ha acaecido varias veces en la historia. Lo nuevo, lo exclusivo del presente es esta otra coyuntura. El dinero ha tenido, para su poder, un límite automático en su propia esencia. El dinero no es más que un medio para comprar cosas. Si hay pocas cosas que comprar, por mucho dinero que haya y muy libre que se encuentre su acción de conflictos con otras potencias, su influjo será escaso. Esto nos permite formar una escala con las épocas de crematismo y decir: el poder social del dinero —*ceteris paribus*— será tanto mayor cuantas más cosas haya que comprar, no cuanto mayor sea la cantidad del dinero mismo. Ahora bien: no hay duda que el industrialismo moderno, en su combinación con los fabulosos progresos de la técnica, ha producido en estos años un cúmulo tal de objetos mercables, de tantas clases y calidades, que puede el dinero desarrollar fantásticamente su esencia: el comprar.

En el siglo XVIII existían también grandes fortunas, pero había poco que comprar. El rico, si quería algo más que el breve repertorio de mercancías existente, tenía que inventar un apetito y el objeto que lo satisfaría, tenía que buscar el artífice que lo realizase y dejar tiempo para su fabricación. En todo este intrincamiento intercalado entre el dinero y el objeto se complicaba aquél con otras fuerzas espirituales —fantasía creadora de deseos en el rico, selección del artífice, labor técnica de éste, etc.— de que se hacía, sin quererlo, dependiente.

Ahora un hombre llega a una ciudad y a los cuatro días puede ser el más famoso y envidiado habitante de ella sin más que pasearse por delante de los escaparates, escoger los objetos mejores —el mejor automóvil, el mejor sombrero, el mejor encendedor, etc.— y com-

prarlos. Cabría imaginar un autómata provisto de un bolsillo en que metiese mecánicamente la mano y que llegara a ser el personaje más ilustre de la urbe.

El Sol, 15 de mayo de 1927.

JUVENTUD

I

Las variaciones históricas no proceden nunca de causas externas al organismo humano, al menos dentro de un mismo período zoológico. Si ha habido catástrofes telúricas —diluvios, sumersión de continentes, cambios súbitos y extremos de clima—, como en los mitos más arcaicos parece recordarse confusamente, el efecto por ellas producido trascendió los límites de lo histórico y trastornó la especie como tal. Lo más probable es que el hombre no ha asistido nunca a semejantes catástrofes. La existencia ha sido, por lo visto, siempre muy cotidiana. Los cambios más violentos que nuestra especie ha conocido, los períodos glaciales, no tuvieron carácter de gran espectáculo. Basta que durante algún tiempo la temperatura media del año descienda cinco o seis grados para que la glacialización se produzca. En definitiva, que los veranos sean un poco más frescos. La lentitud y suavidad de este proceso da tiempo a que el organismo reaccione, y esta reacción desde dentro del organismo al cambio físico del contorno es la verdadera variación histórica. Conviene abandonar la idea de que el medio mecánicamente modela vida; por tanto, de que la vida sea un proceso de fuera a dentro. Las modificaciones externas actúan sólo como excitantes de modificaciones intraorgánicas; son, más bien, preguntas a que el ser vivo responde con un amplio margen de originalidad imprevisible. Cada especie y aun cada variedad y aun cada individuo aprontará una respuesta más o menos diferente, nunca idéntica. Vivir, en suma, es una operación que se hace de dentro a fuera, y por eso las causas o principios de sus variaciones hay que buscarlas en el interés del organismo.

Pensando así, había de parecerme sobremanera verosímil que en los más profundos y amplios fenómenos históricos aparezca más

o menos claro el decisivo influjo de las diferencias biológicas más elementales. La vida es masculina o femenina, es joven o es vieja. ¿Cómo se puede pensar que estos módulos elementalísimos y divergentes de la vitalidad no sean gigantescos poderes plásticos de la historia? Fue, a mi juicio, uno de los descubrimientos sociológicos más importantes el que se hizo, va para treinta años, cuando se advirtió que la organización social más primitiva no es sino la impronta en la masa colectiva de esas grandes categorías vitales: sexos y edades. La estructura más primitiva de la sociedad se reduce a dividir los individuos que la integran en hombres y mujeres y cada una de estas clases sexuales (1) en niños, jóvenes y viejos, en clases de edad. Las formas biológicas mismas fueron, por decirlo así, las primeras instituciones.

Masculinidad y feminidad, juventud y senectud son dos parejas de potencias antagónicas. Cada una de esas potencias significa la movilización de la vida toda en un sentido divergente del que lleva su contraria. Vienen a ser como estilos diversos del vivir. Y como todos coexisten en cualquier instante de la historia, se produce entre ellos una colisión, un forcejeo en que intenta cada cual arrastrar en su sentido, íntegra, la existencia humana. Para comprender bien una época es preciso determinar la ecuación dinámica que en ella dan esas cuatro potencias y preguntar: ¿Quién puede más? ¿Los jóvenes o los viejos, es decir, los hombres maduros? ¿Lo varonil o lo femenino? Es sobremanera interesante perseguir en los siglos los desplazamientos del poder hacia una u otra de esas potencias. Entonces se advierte lo que de antemano debía presumirse: que, siendo rítmica toda vida, lo es también la histórica, y que los ritmos fundamentales son precisamente los biológicos, es decir, que hay épocas en que predomina lo masculino y otras señoreadas por los instintos de la feminidad, que hay tiempos de jóvenes y tiempos de viejos.

En el ser humano la vida se duplica, porque al intervenir la conciencia la vida primaria se refleja en ella: es interpretada por ella en forma de idea, imagen, sentimiento. Y como la historia es, ante todo, historia de la mente, del alma, lo interesante será describir la proyección en la conciencia de esos predominios rítmicos. La lucha misteriosa que mantienen en las secretas oficinas del organismo la juventud y la senectud, la masculinidad y la feminidad, se refleja en la conciencia bajo la especie de preferencias y desdenes. Llega

(1) Hasta el punto de existir en ciertos pueblos primitivos dos idiomas, uno que hablan sólo los hombres y otro sólo para las mujeres.

una época que prefiere, que estima más las calidades de la vida joven y pospone, desestima las de la vida madura o bien halla la gracia máxima en los modos femeninos frente a los masculinos. ¿Por qué acontecen estas variaciones de la preferencia, a veces súbitas? He aquí una cuestión sobre la cual no podemos aún decir una sola palabra clara (1).

Lo que sí me parece evidente es que nuestro tiempo se caracteriza por el extremo predominio de los jóvenes. Es sorprendente que en pueblos tan viejos como los nuestros y después de una guerra más triste que heroica, tome la vida de pronto un cariz de triunfante juventud. En realidad, como tantas otras cosas, este imperio de los jóvenes venía preparándose desde 1890, desde el *fin de siècle*. Hoy de un sitio, mañana de otro, fueron desalojados la madurez y la ancianidad: en su puesto se instalaba el hombre joven con sus peculiares atributos.

Yo no sé si este triunfo de la juventud será un fenómeno pasajero o una actitud profunda que la vida humana ha tomado y que llegará a calificar toda una época. Es preciso que pase algún tiempo para poder aventurar este pronóstico. El fenómeno es demasiado reciente y aún no se ha podido ver si esta nueva vida *in modo juventutis* será capaz de lo que luego diré, sin lo cual no es posible la perduración de su triunfo. Pero si fuésemos a atender sólo el aspecto del momento actual, nos veremos forzados a decir: ha habido en la historia otras épocas en que han predominado los jóvenes, pero nunca entre las bien conocidas (2) el predominio ha sido tan extremado y exclusivo. En los siglos clásicos de Grecia la vida toda se organiza en torno al efebo, pero junto a él, y como potencia compensatoria, está el hombre maduro que le educa y dirige. La pareja Sócrates-Alcibíades simboliza muy bien la ecuación dinámica de juventud y madurez

(1) Hay, sin duda, un factor que colabora en estos cambios como en todos los del organismo vivo, pero me resisto a considerarlo decisivo. Es el contraste. La vida tiene la condición inexorable de cansarse, de embotarse para un estímulo y, al propio tiempo, rehabilitarse para el estímulo opuesto. Si en un estilo pictórico las figuras aparecen en posición vertical, es sumamente probable que poco tiempo después surgirá otro estilo con las figuras en posición diagonal (cambio de la pintura italiana de 1500 a 1600).

(2) No se explica, a mi juicio, el origen de ciertas cosas humanas, entre ellas el Estado, si no se supone en épocas muy primitivas una etapa de enorme predominio de los jóvenes que ha dejado, en efecto, muchos vestigios positivos en pueblos salvajes del presente. (Véase «El origen deportivo del Estado», en el tomo II de estas *Obras Completas*.)

desde el siglo v al tiempo de Alejandro. El joven Alcibíades triunfa sobre la sociedad, pero es a condición de servir al espíritu que Sócrates representa. De este modo la gracia y el vigor juveniles son puestos al servicio de algo más allá de ellos que les sirve de norma, de incitación y de freno. Roma, en cambio, prefiere el viejo al joven y se somete a la figura del senador, del padre de familia. El «hijo», sin embargo, el joven actúa siempre frente al senador en forma de oposición. Los dos nombres que enuncian los partidos de la lucha multisecular aluden a esta dualidad de potencias: patricios y proletarios. Ambos significan «hijos», pero los unos son hijos de padre ciudadano, casado según ley de Estado y por ello herederos de bienes, al paso que el proletario es hijo en el sentido de la carne, no es hijo de «alguien» reconocido, es mero descendiente y no heredero, prole. (Como se ve, la traducción exacta de patricio sería hidalgo).

Para hallar otra época de juventud como la nuestra, fuera preciso descender hasta el Renacimiento. Repase el lector raudamente la serie de sazones europeas. El romanticismo que, con una u otra intensidad, impregna todo el siglo XIX, puede parecer en su iniciación un tiempo de jóvenes. Hay en él, efectivamente, una subversión contra el pasado y es un ensayo de afirmarse a sí misma la juventud. La Revolución había hecho tabla rasa de la generación precedente y permitió durante quince años que ocupasen todas las eminencias sociales hombres muy mozos. El jacobino y el general de Bonaparte son muchachos. Sin embargo, ofrece este tiempo el ejemplo de un falso triunfo juvenil y el romanticismo pondrá de manifiesto su carencia de autenticidad. El joven revolucionario es sólo el ejecutor de las viejas ideas confeccionadas en los dos siglos anteriores. Lo que el joven afirma entonces no es su juventud, sino principios recibidos: nada tan representativo como el Robespierre, el viejo de nacimiento. Cuando en el romanticismo se reacciona contra el siglo XVIII es para volver a un pasado más antiguo, y los jóvenes al mirar dentro de sí sólo hallan desgana vital. Es la época de los *blasés*, de los suicidios, del aire prematuramente caduco en el andar y en el sentir. El joven imita en sí al viejo, prefiere sus actitudes fatigadas y se apresura a abandonar su mocedad. Todas las generaciones del siglo XIX han aspirado a ser maduras lo antes posible y sentían una extraña vergüenza de su propia juventud. Compárese con los jóvenes actuales —varones y hembras— que tienden a prolongar ilimitadamente su muchachez y se instalan en ella como definitivamente.

Si damos un paso atrás caemos en el siglo *vieillot* por excelencia,

el XVIII, que abomina de toda calidad juvenil, detesta el sentimiento y la pasión, el cuerpo elástico y nudo. Es el siglo de entusiasmo por los decrépitos, que se estremece al paso de Voltaire, cadáver viviente que pasa sonriendo a sí mismo en la sonrisa innumerable de sus arrugas. Para extremar tal estilo de vida se finge en la cabeza la nieve de la edad y la peluca empolvada cubre toda frente primaveral —hombre o mujer— con una suposición de sesenta años.

Al llegar al siglo XVII en este virtual retroceso, tenemos que preguntarnos, ingenuamente sorprendidos: ¿Dónde se han marchado los jóvenes? Cuanto vale en esta edad parece tener cuarenta años: el traje, el uso, los modales son sólo adecuados a gentes de esta edad. De Ninón se estima la madurez, no la confusa juventud. Domina la centuria Descartes, vestido a la española, de negro. Se busca doquiera la *raison* e interesa más que nada la teología: jesuítas contra Jansenio. Pascal, el niño genial, es genial porque anticipa la ancianidad de los geómetras.

El Sol, 9 de junio de 1927.

II

Todo gesto vital, o es un gesto de dominio o un gesto de servidumbre. *Tertium non datur*. El gesto de combate que parece interpolarse entre ambos pertenece, en rigor, a uno u otro estilo. La guerra ofensiva va inspirada por la seguridad en la victoria y anticipa el dominio. La guerra defensiva suele emplear tácticas viles, porque en el fondo de su alma el atacado estima más que a sí mismo al ofensor. Esta es la causa que decide uno u otro estilo de actitud.

El gesto servil lo es porque el ser no gravita sobre sí mismo, no está seguro de su propio valer y en todo instante vive comparándose con otros. Necesita de ellos en una u otra forma; necesita de su aprobación para tranquilizarse, cuando no de su benevolencia y su perdón. Por eso el gesto lleva siempre una referencia al prójimo. Servir es llenar nuestra vida de actos que tienen valor sólo porque otro ser los aprueba o aprovecha. Tienen sentido mirados desde la vida de este otro ser, no desde la vida nuestra. Y ésta es, en principio, la servidumbre: vivir desde otro, no desde sí mismo.

El estilo de dominio, en cambio, no implica la victoria. Por eso

aparece con más pureza que nunca en ciertos casos de guerra defensiva que concluyeron con la completa derrota del defensor. El caso de Numancia es ejemplar. Los numantinos poseen una fe inquebrantable en sí mismos. Su larga campaña frente a Roma comenzó por ser de ofensiva. Despreciaban al enemigo y, en efecto, lo derrotaban una vez y otra (1). Cuando más tarde, recogiendo y organizando mejor sus fuerzas superiores, Roma aprieta a Numancia, ésta, se dirá, toma la defensiva, pero, propiamente, no se defiende, sino que más bien se aniquila, se suprime. El hecho material de la superioridad de fuerzas en el enemigo invita al pueblo de alma dominante a preferir su propia anulación. Porque sólo sabe vivir desde sí mismo, y la nueva forma de existencia que el destino le propone —servidumbre— le es inconcebible, le sabe a negación del vivir mismo; por tanto, es la muerte.

En las generaciones anteriores la juventud vivía preocupada de la madurez. Admiraba a los mayores, recibía de ellos las normas —en arte, ciencia, política, usos y régimen de vida—, esperaba su aprobación y temía su enojo. Sólo se entregaba a sí misma, a lo que es peculiar de tal edad, subrepticiamente y como al margen. Los jóvenes sentían su propia juventud como una transgresión de lo que es debido. Objetivamente se manifestaba esto en el hecho de que la vida social no estaba organizada en vista de ellos. Las costumbres, los placeres públicos habían sido ajustados al tipo de vida propio para las personas maduras, y ellos tenían que contentarse con las zurrapas que éstas les dejaban o lanzarse a la calaverada. Hasta en el vestir se veían forzados a imitar a los viejos: las modas estaban inspiradas en la conveniencia de la gente mayor. Las muchachas soñaban con el momento en que se pondrían «de largo», es decir, en que adoptarían el traje de sus madres. En suma, la juventud vivía en servidumbre de la madurez.

El cambio acaecido en este punto es fantástico. Hoy la juventud parece dueña indiscutible de la situación, y todos sus movimientos van saturados de dominio. En su gesto trasparece bien claramente que no se preocupa lo más mínimo de la otra edad. El joven actual habita hoy su juventud con tal resolución y denuedo, con tal aban-

(1) El que quisiera contarnos con algún detalle la guerra de Numancia, las consecuencias que trajo para la vida romana, cambios políticos, reforma de las instituciones, etc., haría una buena obra, Porque el paralelismo con el momento presente de España es sorprendente y luminoso.

dono y seguridad, que parece existir sólo en ella. Le trae perfectamente sin cuidado lo que piense de ella la madurez; es más: ésta tiene a sus ojos un valor próximo a lo cómico.

Se han mudado las tornas. Hoy el hombre y la mujer maduros viven casi azorados, con la vaga impresión de que casi no tienen derecho a existir. Advierten la invasión del mundo por la mocedad como tal y comienzan a hacer gestos serviles. Por lo pronto, la imitan en el vestir. (Muchas veces he sostenido que las modas no eran un hecho frívolo, sino un fenómeno de gran trascendencia histórica, obediente a causas profundas. El ejemplo presente aclara con sobrada evidencia esa afirmación.)

Las modas actuales están pensadas para cuerpos juveniles, y es tragicómica la situación de padres y madres que se ven obligados a imitar a sus hijos e hijas en lo indumentario. Los que ya estamos muy en la cima de la vida nos encontramos con la inaudita necesidad de tener que desandar un poco del camino de la vida, como si lo hubiésemos errado, y hacernos —de grado o no— más jóvenes de lo que somos. No se trata de fingir una mocedad que se ausenta de nuestra persona, sino que el módulo adoptado por la vida objetiva es el juvenil y nos fuerza a su adopción. Como con el vestir acontece con todo lo demás. Los usos, placeres, costumbres, modales, están cortados a la medida de los efebos.

Es curioso, formidable el fenómeno e invita a esa humildad y devoción ante el poder, a la vez creador e irracional, de la vida que yo fervorosamente he recomendado durante toda la mía. Nótese que en toda Europa la existencia social está hoy organizada para que puedan vivir a gusto sólo los jóvenes de las clases medias. Los mayores y las aristocracias se han quedado fuera de la circulación vital, síntoma en que se anudan dos factores distintos —juventud y masa— dominantes en la dinámica de este tiempo. El régimen de vida media se ha perfeccionado —por ejemplo, los placeres—, y, en cambio, las aristocracias no han sabido crearse nuevos refinamientos que las distancien de la masa. Sólo queda para ellas la compra de objetos más caros, pero del mismo tipo general que los usados por el hombre medio. Las aristocracias, desde 1800 en lo político y desde 1900 en lo social, han sido arrolladas, y es ley de la historia que las aristocracias no pueden ser arrolladas sino cuando previamente han caído en irremediable degeneración.

Pero hay un hecho que subraya más que otro alguno este triunfo de la juventud y revela hasta qué punto es profundo el trastorno de valores en Europa. Me refiero al entusiasmo por el cuerpo. Cuando

se piensa en la juventud, se piensa ante todo en el cuerpo. Por varias razones: en primer lugar, el alma tiene un frescor más prolongado, que a veces llega a ornar la vejez de la persona; en segundo lugar, el alma es más perfecta en cierto momento de la madurez que en la juventud. Sobre todo, el espíritu —inteligencia y voluntad— es, sin duda, más vigoroso en la plena cima de la vida que en su etapa ascensional. En cambio, el cuerpo tiene su flor —su *akmé*, decían los griegos— en la estricta juventud, y, viceversa, decae infaliblemente cuando ésta se traspone. Por eso, desde un punto de vista superior a las oscilaciones históricas, por decirlo así, *sub specie aeternitatis*, es indiscutible que la juventud rinde la mayor delicia al ser mirada, y la madurez, al ser escuchada. Lo admirable del mozo es su exterior; lo admirable del hombre hecho es su intimidad.

Pues bien: hoy se prefiere el cuerpo al espíritu. No creo que haya síntoma más importante en la existencia europea actual. Tal vez las generaciones anteriores han rendido demasiado culto al espíritu y —salvo Inglaterra— han desdeñado excesivamente a la carne. Era conveniente que el ser humano fuese amonestado y se le recordarse que no es sólo alma, sino unión mágica de espíritu y cuerpo.

El cuerpo es por sí puerilidad. El entusiasmo que hoy despierta ha inundado de infantilismo la vida continental, ha aflojado la tensión de intelecto y voluntad en que se retorció el siglo XIX, arco demasiado tirante hacia metas demasiado problemáticas. Vamos a descansar un rato en el cuerpo. Europa —cuando tiene ante sí los problemas más pavorosos— se entrega a unas vacaciones. Brinda elástico el músculo del cuerpo desnudo detrás de un balón que declara francamente su desdén a toda trascendencia volando por el aire con aire en su interior.

Las Asociaciones de estudiantes alemanes han solicitado enérgicamente que se reduzca el plan de estudios universitarios. La razón que daban no era hipócrita: urgía disminuir las horas de estudio porque ellos necesitaban el tiempo para sus juegos y diversiones, para «vivir la vida».

Este gesto dominante que hoy hace la juventud me parece magnífico. Sólo me ocurre una reserva mental. Entrega tan completa a su propio momento es justa en cuanto afirma el derecho de la mocedad como tal, frente a su antigua servidumbre. Pero ¿no es exorbitante? La juventud, estadio de la vida, tiene derecho a sí misma; pero a fuer de estadio va afectada inexorablemente de un

carácter transitorio. Encerrándose en sí misma, cortando los puentes y quemando las naves que conducen a los estadios subsecuentes, parece declararse en rebeldía y separatismo del resto de la vida. Si es falso que el joven no debe hacer otra cosa que prepararse a ser viejo, tampoco es parvo error eludir por completo esta cautela. Pues es el caso que la vida, objetivamente, necesita de la madurez; por tanto, que la juventud también la necesita. Es preciso organizar la existencia: ciencia, técnica, riqueza, saber vital, creaciones de todo orden, son requeridas para que la juventud pueda alojarse y divertirse. La juventud de ahora, tan gloriosa, corre el riesgo de arribar a una madurez inepta. Hoy goza el ocio floreciente que le han creado generaciones sin juventud (1).

Mi entusiasmo por el cariz juvenil que la vida ha adoptado no se detiene más que ante este temor. ¿Qué van a hacer a los cuarenta años los europeos futbolistas? Porque el mundo es ciertamente un balón, pero con algo más que aire dentro.

El Sol, 19 de junio de 1927.

¿MASCULINO O FEMENINO?

I

No hay duda que nuestro tiempo es tiempo de jóvenes. El péndulo de la historia, siempre inquieto, asciende ahora por el cuadrante «mocedad». El nuevo estilo de vida ha comenzado no hace mucho, y ocurre que la generación próxima ya a los cuarenta años ha sido una de las más infortunadas que han existido. Porque cuando era joven reinaban todavía en Europa los viejos, y ahora que ha entrado en la madurez encuentra que se ha transferido el imperio

(1) Desde un punto de vista más general, que, por lo tanto, no contradice lo dicho ahora, tiene sentido decir que la vida no es sino juventud, o que en la juventud culmina la vida, o que vivir es ser joven y lo demás es desvivir. Pero esto vale para un concepto más minucioso de juventud que el usado habitualmente y a que este ensayo se acoge.

a la mocedad. Le ha faltado, pues, la hora de triunfo y dominio, la sazón de grata coincidencia con el orden reinante en la vida. En suma: que ha vivido siempre al revés que el mundo y, como el esturión, ha tenido que nadar sin descanso contra la corriente del tiempo. Los más viejos y los más jóvenes desconocen este duro destino de no haber flotado nunca; quiero decir de no haberse sentido nunca la persona como llevada por un elemento favorable, sino que un día tras otro y lustro tras lustro tuvo que vivir en vilo, sosteniéndose a pulso sobre el nivel de la existencia. Pero tal vez esta misma imposibilidad de abandonarse un solo instante la ha disciplinado y purificado sobremanera. Es la generación que ha combatido más, que ha ganado en rigor más batallas y ha gozado menos triunfos (1).

Mas dejemos por ahora intacto el tema de esa generación intermediaria y retengamos la atención sobre el momento actual. No basta decir que vivimos en tiempo de juventud. Con ello no hemos hecho más que definirlo dentro del ritmo de las edades. Pero a la vera de éste actúa sobre la sustancia histórica el ritmo de los sexos. ¡Tiempo de juventud! Perfectamente. Pero ¿masculino o femenino? El problema es más sutil, más delicado—casi indiscreto. Se trata de filiar el sexo de una época.

Para acertar en ésta, como en todas las empresas de la psicología histórica, es preciso tomar un punto de vista elevado, libertarse de ideas angostas sobre lo que es masculino y lo que es femenino. Ante todo, es urgente desasirse del trivial error que entiende la masculinidad principalmente en su relación con la mujer. Para quien piense así es muy masculino el caballero bravucón que se ocupa ante todo en cortejar a las damas y hablar de las buenas hembras. Este era el tipo de varón dominante hacia 1890: traje barroco, grandes levitas cuyas haldas capeaban al viento, plastrón, barba de mosquetero, cabello en volutas, un duelo al mes. (El buen fisonomista de las modas descubre pronto la idea que inspiraba a ésta: la ocultación del cuerpo viril bajo una profusa vegetación de tela y pelambre. Quedaban sólo a la vista, manos, nariz y ojos. El resto era falsificación, literatura textil, peluquería. Es una época de pro-

(1) Un ejemplo de esos combates en que la victoria efectiva no ha dado, sin embargo, el triunfo al combatiente, puede verse en el orden público. Los que han combatido y en realidad vencido a la vieja política pseudoparlamentaria, han sido los «intelectuales» de esta generación. Y, sin embargo, por razones de curioso espejismo histórico, el triunfo lo han gozado quienes no combatieron nunca ese régimen mientras fue poderoso.

funda insinceridad: discursos parlamentarios y prosa de «artículo de fondo».) (1).

El hecho de que al pensar en el hombre se destaque primeramente su afán hacia la mujer revela, sin más, que en esa época predominaban los valores de feminidad. Sólo cuando la mujer es lo que más se estima y encanta tiene sentido apreciar al varón por el servicio y culto que a ésta rinda. No hay síntoma más evidente de que lo masculino, como tal, es preterido y desestimado. Porque así como la mujer no puede en ningún caso ser definida sin referirla al varón, tiene éste el privilegio de que la mayor y mejor porción de sí mismo es independiente por completo de que la mujer exista o no. Ciencia, técnica, guerra, política, deporte, etc., son cosas en que el hombre se ocupa con el centro vital de su persona, sin que la mujer tenga intervención sustantiva. Este privilegio de lo masculino, que le permite en amplia medida bastarse a sí mismo, acaso parezca irritante. Es posible que lo sea. Yo no lo aplaudo ni lo vitupero, pero tampoco lo invento. Es una realidad de pri nera magnitud con que la Naturaleza, inexorable en sus voluntades, nos obliga a contar.

La veracidad, pues, me fuerza a decir que todas las épocas masculinas de la historia se caracterizan por la falta de interés hacia la mujer. Ésta queda relegada al fondo de la vida, hasta el punto de que el historiador, forzado a una óptica de lejanía, apenas si la ve. En el haz histórico aparecen sólo hombres, y, en efecto, los hombres viven a la sazón sólo con hombres. Su trato normal con la mujer queda excluído de la zona diurna y luminosa en que acontece lo más valioso de la vida, y se recoge en la tiniebla, en el subterráneo de las horas inferiores, entregadas a los puros instintos—sensualidad, paternidad, familiaridad. Egregia ocasión de masculinidad fue el siglo de Pericles, siglo sólo para hombres. Se vive en público: ágora, gimnasio, campamento, trirreme. El hombre maduro asiste a los juegos de los efebos desnudos y se habitúa a discernir las más finas calidades de la belleza varonil, que el escultor va a comentar en el mármol. Por su parte, el adolescente bebe en el aire ático la fluencia de palabras agudas que brota de los viejos dialecticos, sentados en los pórticos con la cayada en la axila. ¿La mujer?..., Sí; a última hora, en el banquete varonil, hace su entrada bajo la

---

(1) El día que se haga en serio la historia del último siglo se verá que esa generación es la efectivamente culpable del desarreglo actual de Europa.

especie de flautistas y danzarinas que ejecutan sus humildes destrezas, al fondo, muy al fondo de la escena, como sostén y pausa a la conversación que languidece. Alguna vez, la mujer se adelanta un poco: Aspasia. ¿Por qué? Porque ha aprendido el saber de los hombres, porque se ha masculinizado.

Aunque el griego ha sabido esculpir famosos cuerpos de mujer, su interpretación de la belleza femenina no logró desprenderse de la preferencia que sentía por la belleza del varón. La Venus de Milo es una figura másculo-femínea, una especie de atleta con senos. Y es un ejemplo de cómica insinceridad que haya sido propuesta imagen tal al entusiasmo de los europeos durante el siglo XIX, cuando más ebrios vivían de romanticismo y de fervor hacia la pura, extremada feminidad. El canon del arte griego quedó inscrito en las formas del muchacho deportista y cuando esto no le bastó prefirió soñar con el hermafrodita. (Es curioso advertir que la sensualidad primeriza del niño le hace normalmente soñar con el hermafrodita; cuando más tarde separa la forma masculina de la femenina sufre —por un instante— amarga desilusión. La forma femenina le parece como una mutilación de la masculina; por tanto, como algo incompleto y vulnerado). (1).

Sería un error atribuir este masculinismo, que culmina en el siglo de Pericles, a una nativa ceguera del hombre griego para los valores de feminidad, y oponerle el presunto rendimiento del germano ante la mujer. La verdad es que en otras épocas de Grecia anteriores a la clásica triunfó lo femenino, como en ciertas etapas del germanismo domina lo varonil. Precisamente aclara mejor que otro ejemplo la diferencia entre épocas de uno y otro sexo lo acontecido en la Edad Media, que por sí misma se divide en dos porciones: la primera, masculina; la segunda, desde el siglo XII, femenina.

En la primera Edad Media la vida tiene más rudo cariz. Es preciso guerrear cotidianamente, y a la noche, compensar el esfuerzo con el abandono y el frenesí de la orgía. El hombre vive casi siempre en campamentos, sólo con otros hombres, en perpetua emulación con ellos sobre temas viriles: esgrima, caballería, caza, bebida. El hombre, como dice un texto de la época, no «debe separarse hasta la muerte de la crin de su caballo y pasará su vida a la sombra

---

(1) Tengo idea de que Freud se ocupa minuciosamente de este hecho. Como hace dieciséis años que leí a este autor, no recuerdo bien en qué obra trata del asunto; pero con alguna probabilidad dirijo al lector hacia la que entonces se titulaba *Tres ensayos sobre teoría sexual.*

de la lanza». Todavía en tiempo de Dante algunos nobles, los Lamberti, los Soldadieri, conservaban, en efecto, el privilegio de ser enterrados a caballo (1).

En tal paisaje moral, la mujer carece de papel y no interviene en lo que podemos llamar vida de primera clase. Entendámonos: en todas las épocas se ha deseado a la mujer, pero no en todas se la ha estimado. Así en esta bronca edad. La mujer es botín de guerra. Cuando el germano de estos siglos se ocupa en idealizar la mujer, imagina la walkiria, la hembra beligerante, virago musculosa que posee actitudes y destrezas de varón.

Esta existencia de áspero régimen crea las bases primeras, el subsuelo del porvenir europeo. Merced a ella se ha conseguido ya en el siglo XII acumular alguna riqueza, contar con un poco de orden, de paz, de bienestar. Y he aquí que rápidamente, como en ciertas jornadas de primavera, cambia la faz de la historia. Los hombres empiezan a pulirse en la palabra y en el modal. Ya no se aprecia el ademán bronco, sino el gesto mesurado, grácil. A la continua prudencia sustituye el *solatz e deport* —que quiere decir conversación y juego. La mutación se debe al ingreso de la mujer en el escenario de la vida pública. La Corte de los Carolingios era exclusivamente masculina. Pero en el siglo XII las altas damas de Provenza y Borgoña tienen la audacia sorprendente de afirmar, frente al Estado de los guerreros y frente a la Iglesia de los clérigos, el valor específico de la pura feminidad. Esta nueva forma de vida pública, donde la mujer es el centro, contiene el germen de lo que, frente a Estado e Iglesia, se va a llamar siglos más tarde «sociedad». Entonces se llamó «corte»; pero no como la antigua corte de guerra y de justicia, sino «corte de amor». Se trata, nada menos, de todo un nuevo estilo de cultura y de vida...

El Sol, 26 de junio de 1927.

---

(1) Véase la *Crónica*, de Fra Salimbene. (Parma, 1857, págs. 94-102.)

II

Se trata, nada menos, de todo un nuevo estilo de cultura y de vida. Porque hasta el siglo XII no se había encontrado la manera de afirmar la delicia de la existencia, de lo mundanal frente al enérgico «tabú» que sobre todo lo terreno había hecho caer la Iglesia. Ahora aparece la «cortezia» triunfando de la «clerezia». Y la «cortezia» es ante todo el régimen de vida que va inspirado por el entusiasmo hacia la mujer. Se ve en ella la norma y el centro de la creación. Sin la violencia del combate o del anatema, suavísimamente, la feminidad se eleva a máximo poder histórico. ¿Cómo aceptan este yugo el guerrero y el sacerdote, en cuyas manos se hallaban todos los medios de la lucha? No cabe más claro ejemplo de la fuerza indomable que el «sentir del tiempo» posee. En rigor, es tan poderoso que no necesita combatir. Cuando llega, montado sobre los nervios de una nueva generación, sencillamente se instala en el mundo como en una propiedad indiscutida.

La vida del varón pierde el módulo de la etapa masculina y se conforma al nuevo estilo. Sus armas prefieren al combate la justa y el torneo, que están ordenados para ser vistos por las damas. Los trajes de los hombres comienzan a imitar las líneas del traje femenino, se ajustan a la cintura y se descotan bajo el cuello. El poeta deja un poco la gesta en que se canta al héroe varonil y tornea la trova que ha sido inventada

sol per domnas lauzar (1)

El caballero desvía sus ideas feudales hacia la mujer y decide servir a una dama, cuya cifra pone en el escudo. De esta época proviene el culto a la Virgen María, que proyecta en las regiones trascendentes la entronización de lo femenino, acontecida en el orden sublunar. La mujer se hace ideal del hombre, y llega a ser la forma de todo ideal. Por eso en tiempo de Dante la figura femenina absorbe el oficio alegórico de todo lo sublime, de todo lo aspirado. Al fin y al cabo, consta por el Génesis que la mujer no está hecha de barro, como el varón, sino que está hecha de sueño de varón.

(1) *Sólo para alabar a las damas*, dice el trovador Giraud de Bornelh.

Ejercitada la pupila en estos esquemas de pretérito, que fácilmente podríamos multiplicar, se vuelve al panorama actual y reconoce al punto que nuestro tiempo no es sólo tiempo de juventud, sino de juventud masculina. El amo del mundo es hoy el muchacho. Y lo es, no porque lo haya conquistado, sino a fuerza de desdén. La mocedad masculina se afirma a sí misma, se entrega a sus gustos y apetitos, a sus ejercicios y preferencias, sin preocuparse del resto, sin acatar o rendir culto a nada que no sea su propia juventud. Es sorprendente la resolución y la unanimidad con que los jóvenes han decidido no «servir» a nada ni a nadie, salvo a la idea misma de la mocedad. Nada parecería hoy más obsoleto que el gesto rendido y curvo con que el caballero bravucón de 1890 se acercaba a la mujer para decirle una frase galante, retorcida como una viruta. Las muchachas han perdido el hábito de ser galanteadas, y ese gesto en que hace treinta años rezumaban todas las resinas de la virilidad, les olería hoy a afeminamiento.

Porque la palabra afeminado tiene dos sentidos muy diversos. Por uno de ellos significa el hombre anormal que fisiológicamente es un poco mujer. Estos individuos monstruosos existen en todos los tiempos, como desviación fisiológica de la especie, y su carácter patológico les impide representar la normalidad de ninguna época. Pero en su otro sentido, «afeminado» significa sencillamente *homme á femmes*, el hombre muy preocupado de la mujer, que gira en torno de ella y dispone sus actitudes y persona en vista de un público femenino. En tiempos de este sexo, esos hombres parecen muy hombres; pero cuando sobrevienen etapas de masculinismo se descubre lo que en ellos hay de efectivo afeminamiento, pese a su aspecto de matamoros.

Hoy, como siempre que los valores masculinos han predominado, el hombre estima su figura más que la del sexo contrario, y consecuentemente, cuida su cuerpo y tiende a ostentarlo. El viejo «afeminado» llama a este nuevo entusiasmo de los jóvenes por el cuerpo viril y a ese esmero con que lo tratan afeminamiento, cuando es todo lo contrario. Los muchachos conviven juntos en los estadios y áreas de deporte. No les interesa más que su juego y la mayor o menor perfección en las posturas o en la destreza. Conviven, pues, en perfecto concurso y emulación, que versan sobre calidades viriles. A fuerza de contemplarse en los ejercicios donde el cuerpo aparece exento de falsificaciones textiles, adquieren una fina percepción de la belleza física varonil, que cobra a sus ojos un valor enorme. Nótese que sólo se estima la excelencia en las cosas de que se entiende.

Sólo estas excelencias, claramente percibidas, arrastran el ánimo y lo sobrecogen (1).

De aquí que las modas masculinas hayan tendido estos años a subrayar la arquitectura muscular del hombre joven, simplificando un tipo de traje tan poco propicio para ello como el heredado del siglo XIX. Era menester que bajo los tubos o cilindros de tela en que este horrible traje consiste, se afirmase el cuerpo del futbolista.

Tal vez desde los tiempos griegos no se ha estimado tanto la belleza masculina como ahora. Y el buen observador nota que nunca las mujeres han hablado tanto y con tal descaro como ahora de los hombres guapos. Antes, sabían callar su entusiasmo por la belleza de un varón, si es que la sentían. Pero, además, conviene apuntar que la sentían mucho menos que en la actualidad. Un viejo psicólogo habituado a meditar sobre estos asuntos, sabe que el entusiasmo de la mujer por la belleza corporal del hombre, sobre todo por la belleza fundada en la corrección atlética, no es casi nunca espontáneo. Al oír hoy con tanta frecuencia el cínico elogio del hombre guapo brotando de labios femeninos, en vez de colegir ingenuamente y sin más: «A la mujer de 1927 le gustan superlativamente los hombres guapos», hace un descubrimiento más hondo: la mujer de 1927 ha dejado de acuñar los valores por sí misma y acepta un punto de vista de los hombres que en esta fecha sienten, en efecto, entusiasmo por la espléndida figura del atleta. Ve, pues, en ello un síntoma de primera categoría, que revela el predominio del punto de vista varonil.

No sería objeción contra éste que alguna lectora, perescrutando sinceramente en su interior, reconociese que no se daba cuenta de ser influída en su estima de la belleza masculina por el aprecio que de ella hacen los jóvenes. De todo aquello que es un impulso colectivo y empuja la vida histórica entera en una u otra dirección no nos damos cuenta nunca, como no nos damos cuenta del movimiento estelar que lleva nuestro planeta, ni de la faena química en que se ocupan nuestras células. Cada cual cree vivir por su cuenta, en virtud de razones que supone personalísimas. Pero el hecho es que bajo esa superficie de nuestra conciencia actúan las grandes fuerzas anónimas, los poderosos alisios de la historia, soplos gigantes que nos movilizan a su capricho.

(1) Por esto la estimación del escritor en España es siempre falsa y más bien obra de la buena voluntad que de sincero entusiasmo. En cambio, en Francia tiene el escritor un formidable poder social. Simplemente, porque los franceses entienden de literatura.

Tampoco sabe bien la mujer de hoy por qué fuma, por qué se viste como se viste, por qué se afana en deportes físicos. Cada una podrá dar su razón diferente, que tendrá alguna verdad, pero no la bastante. Es mucha casualidad que al presente el régimen de la existencia femenina en los órdenes más diversos coincida siempre en esto: la asimilación al hombre. Si en el siglo XII el varón se vestía como la mujer y hacía bajo su inspiración versitos dulcifluos, hoy la mujer imita al hombre en el vestir y adopta sus ásperos juegos. La mujer procura hallar en su corporeidad las líneas del otro sexo. Por eso lo más característico de las modas actuales no es la exigüidad del encubrimiento, sino todo lo contrario. Basta comparar el traje de hoy con el usado en la época de otro Directorio mayor —1800— para descubrir la esencia variante, tanto más expresiva cuanto mayor es la semejanza. El traje Directorio era también una simple túnica, bastante corta, casi como la de ahora. Sin embargo, aquel desnudo era un perverso desnudo de mujer. Ahora, la mujer va desnuda como un muchacho. La dama Directorio acentuaba, ceñía y ostentaba el atributo femenino por excelencia: aquella túnica era el más sobrio tallo para sostener la flor del seno. El traje actual, aparentemente tan generoso en la nudificación, oculta, en cambio, anula, escamotea, el seno femenino.

Es una equivocación psicológica explicar las modas vigentes por un supuesto afán de excitar los sentidos del varón, que se han vuelto un poco indolentes. Esta indolencia es un hecho, y yo no niego que en el detalle de la indumentaria y de las actitudes influya ese propósito incitativo; pero las líneas generales de la actual figura femenina están inspiradas por una intención opuesta: la de parecerse un poco al hombre joven. El descaro e impudor de la mujer contemporánea son, más que femeninos, el descaro y el impudor de un muchacho que da a la intemperie su carne elástica. Todo lo contrario, pues, de una exhibición lúbrica y viciosa. Probablemente, las relaciones entre los sexos no han sido nunca más sanas, paradisíacas y moderadas que ahora. El peligro está más bien en la dirección inversa. Porque ha acontecido siempre que las épocas masculinas de la historia, desinteresadas de la mujer, han rendido extraño culto al amor dórico. Así en tiempo de Pericles, en tiempo de César, en el Renacimiento.

Es, pues, una bobada perseguir en nombre de la moral la brevedad de las faldas al uso. Hay en los sacerdotes una manía milenaria contra los modistos. A principios del siglo XIII nota Luchaire, «los sermonarios no cesan de fulminar contra la longitud exagerada de las

faldas, que son, dicen, una invención diabólica» (1). ¿En qué quedamos? ¿Cuál es la falda diabólica? ¿La corta o la larga?

A quien ha pasado su juventud en una época femenina le apena ver la humildad con que hoy la mujer, destronada, procura insinuarse y ser tolerada en la sociedad de los hombres. A este fin acepta en la conversación los temas que prefieren los muchachos, y habla de deportes y de automóviles, y cuando pasa la ronda de *cock-tails*, bebe como un barbián. Esta mengua del poder femenino sobre la sociedad es causa de que la convivencia sea en nuestros días tan áspera. Inventora la mujer de la «cortezia», su retirada del primer plano social ha traído el imperio de la descortesía. Hoy no se comprendería un hecho como el acaecido en el siglo XVII con motivo de la beatificación de varios santos españoles —entre ellos, San Ignacio, San Francisco Javier y Santa Teresa de Jesús. El hecho fue que la beatificación sufrió una larga demora por la disputa surgida entre los cardenales sobre quién habría de entrar primero en la oficial beatitud: la dama Cepeda o los varones jesuítas.

El Sol, 3 de julio de 1927.

(1) Achille Luchaire: *La société française au temps de Philippe Auguste*, pág. 376.

TIERRAS DEL PORVENIR

GENEROSIDAD

Es curioso. El individuo de la especie humana suele distinguirse por una falta de generosidad verdaderamente asquerosa. Son contados los hombres que ejercitan esta virtud, supremo deporte vital. Y, sin embargo, la especie está pertrechada con magníficas potencias de generosidad. Quiero decir que los mecanismos naturales puestos al servicio de cada hombre, sus facultades psíquicas y corporales funcionan espontáneamente en dirección generosa. Por ejemplo: alguien nos dice que acaba de ver en la calle un hombre muy alto. Estas palabras producen, por lo pronto, una reacción mecánica de nuestra fantasía que nos hace imaginar un hombre mayor que todos los hombres reales. Con magnífica elasticidad, de un brinco, nuestra imaginación nos lleva hasta el gigante. Y no hasta el falso gigante de ferias y circos que nos causa siempre decepción y parece usar fraudulentamente y por usurpación ese nombre, sino hasta el verdadero gigante que nunca ha existido. Lo mismo acaece si se nos habla de un negro. El negro que al punto suponemos supera a todos los negros, es mucho más negro que todos los negros, es un negro en superlativo, es el único negro auténtico. Y así todas las palabras tienen dos significados en la misma línea: el generoso y pleno que las da nuestra imaginación y el sórdido que la realidad les consiente. La facultad nativa que, como un aparato se halla presta en nosotros sólo sabe de un mundo fabuloso donde todo es espléndido y superlativo. La experiencia del individuo, su voluntad y reflexión son las que podan, restan, escatiman y de ese mundo ejemplar nos retrotraen al triste *á peu près*, al mísero «casi» que es la realidad.

Yo no veo que los filósofos se hayan hecho la debida cuestión de

este dato tan sorprendente. ¿Qué se ha propuesto la naturaleza al dotarnos de esas potencias generosas? ¿Cómo se explica que la reacción primera del hombre sea imaginar las cosas mejores de lo que son y cómo Don Quijote tratar de hidalgo al Caballero del Verde Gabán y de licenciado al bachiller? Mal problema para una biología utilitaria que se obstina en definir la vida como un mecanismo de adaptación. Este fenómeno tan general y básico nos hace asistir a una escena contraria. Puesto ante lo real el adamita comienza por exorbitarlo y suplantarlo, es decir, por inadaptarse concienzudamente. En el comienzo fue la exageración —con permiso de los lingüistas diré: la superlación. ¡Bien por la fantasía hija de Júpiter! —dice Goethe. ¡Fantasía, divino soplo generoso que llena al paso cualquier vela y empuja todo a su perfección!

Oyen ustedes hablar de las regiones árticas e imaginan soberanos desiertos de hielo, donde la vida está ausente. Estas regiones someras parecían último reducto para la imaginación. Mas he aquí que el libro de Vilhjalmur Stegansson —un canadiense— titulado *Tierras futuras*, nos quita las restantes ilusiones. Según él, siempre que se ha descrito la zona polar se ha mentido. Con la mejor intención se ha comentado y nutrido una imagen convencional de lo que es el planeta en aquellas latitudes. Los viajeros han exagerado sus penalidades y han permitido al lector de sus relaciones fraguar un paisaje fabuloso hecho todo de hielo y de muerte. Ahora resulta que en las tierras árticas, bajo un calor de 32 grados, se abren praderas floridas por donde pasa el rumor de las abejas. En rigor, los mosquitos —plaga tropical— son la única grave perturbación del viajero. Claro es que en invierno esta Arcadia del último Norte se congela, pero no más que en las regiones subárticas. Stegansson insiste en que hace más frío en Nueva York que en el Polo, sobre todo, si se advierte que en Nueva York usa el habitante de costumbres meridionales, mientras en el Polo adopta más adecuado régimen.

La verdad es que el frío escoge imprevisiblemente ciertos lugares para favorecerlos con su crudeza. Así nadie podía presumir que las temperaturas más bajas de Europa continental —incluyendo Siberia— se hayan registrado en las provincias españolas de Guadalajara y Teruel. Sólo a su zaga va Verjoyansk, en Siberia.

De esta manera Stegansson extirpa a las regiones polares sus atributos superlativos y las deprime hasta un nivel de mediocridad meteorológica. Leyendo su libro renovamos la impresión que tantas veces hemos tenido al recorrer las descripciones del otro desierto, del fuego. Con Barth y Nachtigal nos fuimos, poco a poco, ha-

ciendo a la idea de que en el Sahara hace un frío intenso, sobre todo por las noches; de que los oasis suficientemente próximos anulan su pretensión de esterilidad; de que las arenas no son capaces de sepultar una caravana, en fin, de que el Gran Desierto, ni siquiera está desierto hasta el punto de que si os descuidáis y miráis a poco en torno os encontraréis que ha surgido de la arena, súbitamente, sobre el fondo de aparente soledad, una prostituta árabe que viene hacia vosotros sonando voluptuosamente sus sonajas.

De toda aquella generosa fantasmagoría que supuso la geografía de imaginación sólo queda en pie el hecho de que ambos desiertos, el de hielo y el de arena, son los lugares más sanos del planeta. Algún día servirán de inmenso sanatorio a los males de las zonas más fecundas. El viajero del Sahara sabe que apenas entre en el Sudán, donde reinan la abundancia y la alegría, le esperan innumerables enfermedades. Parejamente, Stegansson, que vive cinco años cerca del Polo en perfecta salud —salvo las cegueras de la nieve—, apenas retrocede a Alaska y toma contacto con la civilización cae enfermo consecutivamente de tifus, pulmonía y pleuresía. Viceversa, cuando envía uno de sus ayudantes a visitar un pueblo de esquimales sufrió éste íntegro un constipado colectivo, enfermedad para ellos desconocida.

El pretexto para la imagen fabulosa de la zona polar vino de que los primeros viajes se hicieron por Groenlandia, que es una región de altas montañas, donde el hielo se ha instalado perpetuamente, no por otras razones que en los Alpes. Y es de notar que el descubridor de Groenlandia, Erik el Rojo, le dio tal nombre —Grünland— «tierra verde», para prevenir favorablemente a sus paisanos y moverlos a la emigración.

ELEGANCIA Y PARADOJA

Las exploraciones de Stegansson han sido el último gran acontecimiento geográfico. Cuando parecían agotadas las experiencias en este tipo de viajes, Stegansson surge transformando por completo los usos y los dogmas.

La historia de la penetración en el misterio del Norte tiene tres etapas, determinadas por la técnica misma del viaje. La primera consistió en el viaje de navegación. Este método tiene un límite en torno al casquete polar más allá del cual no puede llegar un navío.

Los hielos lo aprisionan y detienen. La segunda etapa está definida por el uso de trineos y perros. El viaje de Peary representa el máximo esfuerzo posible. Pero también este método tiene un límite que se puede dibujar en el mapa. Peary y con él todos los que hasta ahora se habían esforzado en la exploración ártica partieron del supuesto fabuloso según el cual conforme se asciende del círculo polar hacia el Norte, la vida mengua y pronto se llega a la línea de su completa ausencia. No hay qué comer ni qué beber, no hay medios de calefacción. Consecuentemente el viajero tiene que ir cargado con alimentos y combustible y ha de contar doble para prevenir las jornadas de regreso. Esto marca un límite inexorable al radio de penetración.

El acierto de Peary consistió en escoger como punto de partida y pertrechamiento el lugar más avanzado de la tierra (Grantland). Si el Polo se hubiese hallado una o dos jornadas más lejos de este punto, Peary hubiera fracasado. Y es que el Polo no significa el lugar más difícil de alcanzar en el orbe ártico. Se halla precisamente en la frontera donde comienza la región más inasequible. Señalando la línea que forman los puntos de la región más alta cuya distancia a una costa conocida sea de 750 kilómetros— distancia recorrida por Peary—, queda acotada una enorme extensión que Stegansson llama «lo Inasequible». El centro de ella sería el Polo de lo Inasequible.

Pero he aquí que Stegansson comprende lo infundado de la opinión que niega la existencia de vida más allá de cierta latitud. Su razonamiento es claro. Son conocidas las corrientes marinas que atraviesan bajo el hielo todo el casquete ártico. Estas corrientes arrastran los seres de que las focas se alimentan. No hay razón para que éstas no sigan a su presa. Sólo puede detenerlas el espesor del hielo que las impida aflorar a la superficie y respirar. Pero donde hay corrientes el hielo se quiebra y deshace, dejando canales de mar libre. Por tanto, sólo habrá pequeñas zonas de hielo eternamente quieto donde la foca brilla por su ausencia. Ahora bien, donde hay focas hay comestible para hombres y perros y con su grasa excelente combustible. De esta manera, Stegansson implanta su nuevo método de radio ilimitado: en el supuesto desierto de hielo se propone «vivir del país». Y sale, en efecto, sin provisiones. El viajero se convierte en cazador. Stegansson consigue recorrer trechos enormes que nadie había osado atacar y donde quiera encuentra la foca nutricia y con ella el calor y con el calor un excelente humor.

En el orden de estos esfuerzos por tomar posesión de ese indómito trozo del planeta, la labor del Stegansson roza las alturas de

la genialidad. Ha encontrado la solución elegante a un gran problema.

La elegancia es la sobriedad en la plenitud. Obtener un logro máximo con un mínimum de medios, es lo elegante en matemáticas, en guerra, en política, en arte y en indumentaria. Cuando la reducción de medios llega al punto de que se convierte en auxiliar favorable lo que precisamente constituía la dificultad, entonces la elegancia llega a su propia cima, que es la paradoja. La dificultad consistía en no ser posible llevar alimentos y combustible más allá de cierta cantidad. Stegansson encuentra en esta dificultad la inspiración y renuncia por completo a ellos. El trineo va ligero, sin carga apenas y el avance hacia el Norte adquiere toda la gracialidad de una partida de caza.

INSTINTO Y RAZÓN

Pero Stegansson no hubiera podido hacer esto si previamente no hubiese aprendido de los esquimales a cazar focas y construir casas de hielo. El método de «vivir sobre el país» presupone la imitación del esquimal. Se trataba, pues, de aprovechar la experiencia instintiva pero milenaria del habitante primitivo y añadir el suplemento de la razón y el coraje que sólo el hombre ario posee.

Para mí el buen éxito de este método es un ejemplo de lo que en todo caso y orden puede hacerse. En vez de suplantar lo instintivo e irracional con la razón, conviene completarlo con ésta. La razón no basta nunca a sí misma. Es sólo corrección del instinto, perfeccionamiento de la espontaneidad.

Para mí es un símbolo Stegansson desnudo dentro de su casa de hielo, cuando fuera hace 50 grados bajo cero, y sudando.

El Sol, 25 de septiembre de 1927.

EL PODER SOCIAL

I

Por puro afán de llegar a ver claro, y, de paso, en beneficio del lector, a quien ciertos temas sutiles interesan, quisiera hoy intentar la definición de un fenómeno que vagamente he percibido toda mi vida, primero, con juvenil y utópica indignación; luego, más cuerdamente, con el ánimo sereno y complacido de un buen aficionado a la vida para el cual lo sugestivo del espéctáculo es precisamente la combinación irremediable de sentido y contrasentido, de razón y de absurdo que en él reina.

Procuremos aproximarnos paso a paso al fenómeno de que se trata.

Un hombre de negocios crea una industria; el ingenioso producto de ella encuentra compradores, y el industrial se enriquece. El pintor que pinta un buen cuadro suscita en los aficionados al arte simpatía y admiración. El escritor que logra dotar a su prosa de amenidad, evidencia, sutileza, atrae para ella un círculo de lectores que, agradecidos, le dedican su estimación.

En estos tres casos vemos la acción de un hombre —industria, cuadro, obra literaria— produciendo ciertos efectos en su contorno social. Si a la capacidad de producir efectos llamamos poder, diremos que estos tres hombres poseen determinado poder. Hasta aquí nada reclama atención especial. Es natural que una acción produzca resultados proporcionados.

Pero si comparamos dos escritores, uno de ellos de actitud independiente, el otro ligado a una inspiración partidista, notamos que el mismo esfuerzo realizado por ambos trae consigo resultados diferentes. A la estimación congruente que a la obra de uno y otro

corresponde se agrega en el caso del escritor partidista una resonancia y eficiencia que falta a la del otro. El partido toma la obra de su escritor y, propagándola, comentándola, enalteciéndola, aumenta enormemente sus efectos sociales; por tanto, su poder. El escritor añade a su eficiencia propia y natural otra que no viene de su esfuerzo, sino de la energía organizada que en el partido reside. Esto nos obliga a distinguir entre el poder propio de una acción— y, reflejamente, de la persona que la ejecuta— y el poder añadido que el grupo le proporciona.

Este poder que el grupo añade al poder propio de la persona es una reacción utilitaria motivada por los intereses del grupo. Por lo mismo, es un poder también limitado, circunscrito al grupo y al radio de sus interesados. A veces, el favor y aumento que ofrece a la persona resta a ésta poder propio. En el caso del escritor, esto es evidente: cuanto más sirva a un partido, menos autoridad propia poseerá fuera de él.

Pero no sólo el grupo, el círculo particular de la sociedad, añade poder a la persona. Hay casos en los cuales el poder añadido procede de la sociedad entera. Entonces es ilimitado y automático. Dondequiera que la persona favorecida aparezca, se producirán efectos sociales. Cada gesto, cada palabra, logrará sorprendente resonancia. Su nombre frecuentará las columnas de los periódicos, no como firma, sino como tema. No podrá viajar sin que se anuncie su desplazamiento. No abrirá su boca sin que se reproduzcan y comenten sus frases. En las reuniones privadas, su entrada modificará el tono atmosférico: la conversación, automáticamente, se pondrá a su nivel, convergirá hacia sus asuntos titulares, etc., etc. Donde no esté en cuerpo, se contará, no obstante, con él; de suerte que estará presente en cien lugares donde de hecho no está. Si se suman estos lugares de virtual presencia se obtendrá el volumen social que desplaza y se advertirá con sorpresa la desproporción entre su poder propio y el que le llega gratuitamente de la atención colectiva. A todo este conjunto de síntomas llamo «poder social».

Si esta ampliación de potencialidad estuviera en alguna relación congruente y clara con el poder propio de cada persona, el fenómeno no merecería nuestra curiosidad. Pero ocurre que al preguntarnos quién tiene y quién no tiene poder social nos encontramos con los hechos más sorprendentes.

Hay oficios a los cuales va con aproximada normalidad adscrita cierta dosis de poder social. La frecuencia con que hallamos esta adscripción nos hace pensar que es lógica y bien fundada. Así acaece

que en España, por ejemplo, el hombre político que ha sido gobernante o está en propincuidad de serlo, goza de un enorme poder social. Cualquier mequetrefe que durante veinticuatro horas ha asentado sus nalgas en una poltrona ministerial queda para el resto de su vida como socialmente consagrado. Todos los resortes específicamente sociales funcionan en su beneficio. No sólo tiene influencia política en el Parlamento y en las esferas del Gobierno, sino que al entrar en un baile privado o sentarse en una mesa convivial parece que es «alguien». Y no disminuye la realidad del hecho que los presentes tengan de sus dotes individuales la idea menos favorable. Lo característico de esto que llamo «poder social» es que existe y funciona, aunque individualmente no queramos reconocerlo. El movimiento íntimo de protesta contra ese injustificado poder que acaso en nosotros se dispara, no hace sino subrayar la efectividad de su existencia. Por esto es social ese poder: su realidad no depende de la anuencia libre que cada individuo quiera prestarle, sino que se impone al albedrío particular. Rige inexorable la paradoja de que, siendo la sociedad una suma de individuos, lo que de ella emana no depende de éstos, sino que, al revés, los tiraniza.

Este poder social anejo al hombre político no sorprenderá a quien confunda la vida pública del Estado con la vida pública social. Pero, en rigor, el oficio de gobernar es una función, poco más o menos, tan limitada y circunscrita como cualquier otra. No hay tan clara razón para que a un hombre político se le rindan todos los resortes sociales, que son, en su mayor parte, independientes del Estado. Y la prueba de que no hay un nexo esencial entre ese oficio y el poder social, está en el hecho de que la dosis de éste concedida al político varía según las naciones. No creo que exista en Europa otro país —como no sean los balkánicos— donde el político disfrute de poder igual. He aquí un buen ejemplo de las cosas raras que abundan en la vida española y que un extranjero curioso no logra nunca explicarse. Pues el razonamiento que en vía recta inspira ese hecho sólo puede ser el siguiente: si el hombre político goza en España de máximo poder social, será porque es el español un pueblo eminentemente político, preocupado de los asuntos de gobierno, atento y activo en ellos. Todos sabemos que esta consecuencia tan lógica no puede ser más falsa. El pueblo español actúa políticamente mucho menos que cualquiera de los otros grandes pueblos europeos. Y, sin embargo, en Alemania, nunca, ni siquiera ahora, ha tenido el hombre político medio —que es de quien estamos hablando— un gran poder social. En la misma Francia, que por su vivaz democra-

cia y la nerviosidad política de casi todos sus individuos se dan las mejores condiciones para que el político tuviese un enorme poder social, no ocurre tal cosa. Tiene, ciertamente, una considerable dosis de esta mística potencia; más que en Alemania, pero mucho menos que en España.

Véase cómo este fenómeno del «poder social» suscita algunos problemas curiosos que justifican su investigación. Pronto hemos tropezado con la sospecha de que en los distintos países va el poder social a clases diferentes de personas. Cabría, pues, estudiar el diferente reparto de ese poder en cada nación. La cuestión no es totalmente ociosa, porque el poder social es una de las fuerzas mayores que integran la organización dinámica de un pueblo.

Téngase en cuenta la fabulosa multiplicación de la influencia personal que él proporciona. Un pueblo es, a la postre, lo que sea el tipo de hombres favorecidos por esa mágica energía. De nada sirve que en una nación existan muchos genios, es decir, individuos de gran poder propio, de efectivo valer. Por superlativo que éste sea, resulta incapaz para producir grandes efectos nacionales: es menester que la masa preste a esos hombres la fuerza gigante del poder social que en su vasto cuerpo anónimo reside.

Así, el exceso de poder social que en España goza el político o el gobernante, constituye al pronto un enigma que luego se convierte en una clave luminosa. Es enigmático que en un país como el nuestro, menos político que Francia, se otorgue al hombre de gobierno más poder social. Pero no tardamos en hallar la solución. En Francia —como veremos— se concede gran poder social a otros muchos oficios y clases de hombres: el político, por muy favorecido que se halle, tiene que entrar en concurrencia con estos otros poderhabientes y pierde el rango desmesurado que entre nosotros ocupa. No es, pues, que posea el ex ministro español más fuerza social que el francés, sino que, por ausencia de otras fuerzas parejas, queda monstruosamente destacado.

En cambio, parecería probable que en nuestra tierra el cura y sobre todo el alto clero, usufructuase un gran poder social. Sin embargo, no ocurre así, y el matiz de los hechos en este punto descubre un secreto de la dinámica nacional española, según ella es verdaderamente en el tiempo que corre.

El Sol, 9 de octubre de 1927.

II

Si se quiere hacer con algún rigor la topografía del poder social en España, su reparto entre las clases y oficios, se tropieza pronto con un caso de muy difícil apreciación. Me refiero a la Iglesia, es decir, al clero. Las causas de esta dificultad son muchas; mas yo encuentro que la primera de todas consiste en nuestra ignorancia del efectivo papel que la Iglesia juega en la dinámica española. El extranjero que viene a estudiar nuestra nación llega con la idea estereotipada de que la Iglesia domina completamente la existencia peninsular, como en el Tibet o en Arabia. Si es perspicaz, tarda poco en advertir que la realidad no es tan sencilla. Comienza a dudar. Preguntando a unos y a otros consigue únicamente hundirse más en su perplejidad, porque oye sólo opiniones toscas y patéticas, ideas de sacristía o de casino radical. Es lamentable que nadie haya tomado sobre sí esclarecernos sobre los términos de tan importante cuestión. En primer lugar, habría de distinguir, como en una serie de círculos concéntricos, la cuantía del influjo religioso, del influjo católico y del influjo clerical. Luego de venir a un acuerdo sobre la importancia indudable de este último, convendría preguntarse si toda la fuerza que el clericalismo usufructúa en España es propia suya o proviene en no escasa medida de su intervención constante en los actos del Poder público. Como es natural, por el mero hecho de tener su mano en los resortes del Poder público se decuplica el influjo de un partido. Ahora bien: ¿cuál ha sido la relación precisa entre clericalismo y Poder público durante los últimos cincuenta años? No vale responder con fórmulas demasiado simples. Aquí es donde importa acertar. Porque es evidente que el clericalismo ha regulado en España siempre la gobernación; pero, al mismo tiempo, es un hecho que la legislación ha sido inequívocamente liberal. ¿Cómo se compaginan ambas cosas? Si el clericalismo posee el gigantesco poder propio que se le atribuye, ¿cómo ha soportado esa legislación liberal? Por otra parte, es indudable que no ha dejado nunca de la mano el Poder público y que le aterra la posibilidad de verse alejado de él durante cinco minutos.

Una hipótesis, y una sola, puede iniciar el esclarecimiento de este enigma: suponer que el clericalismo tiene mucha menos fuerza

auténtica de la que se le atribuye, y por lo mismo, falto de confianza en su propio influjo sobre la sociedad, recurre al Poder público a fin de multiplicarla aparentemente. Por su parte, el Poder público, en virtud de motivos que no es oportuno enumerar, acepta muy a gusto esa tutela; pero careciendo el clericalismo de fuerza suficiente para sostener las instituciones, viene con él a un acuerdo tácito, según el cual se establece cierta dosis de legislación liberal, determinada de una vez para siempre, carne que se echa a las fieras, y se organiza al mismo tiempo la resistencia desde arriba a toda posible ampliación y progreso de ese régimen libre.

La cuestión es gruesa, y para hablar de ella con alguna precisión fueran menester muchos párrafos. Si he subrayado la coexistencia de la intervención clerical en el Poder público con una legislación *liberal*, no es porque me parezca el aspecto más sustantivo del problema, sino por ser aquel en que la contradicción es más visible y notoria. Lo que yo diría si hubiese de expresar íntegramente mi pensamiento sería cosa muy distinta, más compleja y más grave. Pero ahora sólo pretendía llamar la atención sobre lo difícil que es, contra las opiniones corrientes, evaluar la fuerza efectiva de la Iglesia en nuestro país. Sin esta precaución parecería demasiado caprichoso decir que el clero en España no tiene apenas poder social. *A priori* hubiéramos dicho que sí y le habríamos atribuído un coeficiente de él casi tan grande como el político. Pero ahí está: no ocurre tal. En el caso del clero vemos bien que son cosas diferentes el Poder social y lo que no lo es. El clero influye mucho en la vida española; sin embargo, el cura, y aun el alto dignatario eclesiástico, «pintan» poco en nuestra convivencia social. Se advierte que en otro tiempo gozaron de enorme predicamento, y podemos señalar con el dedo los residuos. En algunos pueblecitos de reducido vecindario —sobre todo, en el Norte—, tal vez en alguna capitalita de provincia, el clero posee aún vestigios de su antiguo esplendor social. Pero estos residuos quedan tan localizados que más bien subrayan su desaparición del gran cuerpo nacional. En cambio, el sacerdote, el fraile, el obispo, gozan de brillante situación dentro del grupo clerical. Esta es, a mi juicio, la nota que más se aproxima a la verdad: tienen gran poder de grupo, pero no social. Su predicamento está taxativamente limitado por los ámbitos de un partido, y si dentro de él hacen la lluvia y el buen tiempo, fuera de él, en el aire libre de la sociedad nacional, apenas si tienen papel. Esta desproporción entre lo mucho que son dentro del grupo beato y lo poco que son puestos a la intemperie, plantea a los obispos una insospechada dificultad:

la dificultad de los gestos. Como suelen vivir recluídos dentro de su episcopía, en el pequeño mundo de la beatería profesional —y no se presuma ánimo despectivo u hostil bajo esta denominación—, se habitúan a ciertos ademanes y talle que no pueden transportar más allá de la frontera de su ínsula. De modo que los discretos necesitan emplear dos repertorios distintos de gesticulación. Cuando por azar se filtra un gesto de episcopía y monjil más allá de su territorio y cae sobre el gran público, la reacción de éste, su sorpresa y extrañeza miden exactamente la diferencia que hay entre el poder de grupo y el poder social. En cambio, un político puede hacer los gestos que quiera: como individuo nos parecerá un mentecato; pero no extraña, no sorprende, su aire de «personaje». Porque, en efecto, queramos o no, el político es en España un personaje, y hasta puede decirse que no hay entre nosotros otro modo normal de ser personaje que ser político. (Ya veremos las deplorables y múltiples consecuencias que esto trae). Tampoco del sacerdote, del fraile, del obispo, habla con frecuencia la Prensa, y nadie podrá en serio atribuirlo a hostilidad de los periódicos contra el clero. El periódico puede matizar su fervor, pero no puede vivir sin aceptar la realidad social, y como, hablan todos los días del político enemigo, podían, si hubiera caso habituarnos a nombres de curas, de frailes y de obispos. En cambio, si un obispo ejecuta actos políticos, inmediatamente le encontramos cada lunes y cada martes en las columnas de los rotativos.

Y ruego al lector anticlerical que no me apunte en el haber lo antedicho como alarde de anticlericalismo, en cuyo caso me repugnaría por lo que tuviese de alarde y lo que ostentase de *anti*. Es prescripción elemental del oficio de escritor no prestar servicio a ningún partido y evitar el apoyo inmundo de todos ellos. Es una prescripción y no lo contrario, una pretensión que quepa tener o esquivar. (Lo inmundo, bien entendido, no es el partido, sino su apoyo al escritor. El escritor tiene que vivir sin apoyos, en el aire, intentando ilusoriamente asemejarse al pájaro del buen Dios y al arcángel, especies ambas con plumas y régimen aerostático). Déjesele en la limpieza y humildad de su oficio: mira en torno el mundo, oye lo que dicta el hecho

E quel che ditta va significando.

Nada más.

Esta advertencia, ajena a nuestro asunto, nos reintegra en él invitándonos a pensar sobre cuál sea el poder social del escritor.

El Sol, 23 de octubre de 1927.

III

Hemos visto que en todas partes goza el político de un gran poder social, aunque el coeficiente de esa cuantía varía según los países, llegando en España al máximum. Pero este hecho más bien enturbia que aclara lo que hay de peculiar y sorprendente en el fenómeno del poder social. La afluencia de éste a los que ejercen el Poder público, a los que mandan hoy o mañana, puede hacer pensar que se trata de una reacción utilitaria mediante la cual el hombre medio procura halagar a quien puede favorecerle.

Por esta razón conviene que nos transportemos al otro polo de las actividades humanas, al oficio que menos fuerza material —de mando o dinero— posee: el escritor u hombre de letras y ciencias. La profesión literaria lleva en su misma consistencia la notoriedad para quien la ejercita con medianas dotes. Como el político, es el escritor consustancialmente hombre público. No cabe ignorarlo. Por otra parte, su acción es puramente virtual; no puede esperarse de ella ningún beneficio terreno. (Los resultados económicos que acaso produzca —la industria editorial— no proceden directamente de la obra, sino de la actitud del público hacia ella. Por eso no es el escritor, sino el editor, quien obtiene el rendimiento mayor en los países donde el libro proporciona algún rendimiento). Ambas condiciones juntas dan un valor muy puro y característico a la reacción en que una u otra sociedad suscite el gremio literario.

Y, en efecto, hallamos una gran variedad de situaciones. En Francia tiene el escritor un poder social fabuloso. Relativamente, mayor, mucho mayor, que el político, si se descuenta la enormidad de poder propio que el oficio de gobernar incluye. Al fin y al cabo, quiérase o no, con el gobernante hay que contar, puesto que interviene en la existencia de cada ciudadano. En cambio, el otorgamiento de poder social al escritor no se origina en imposición ni necesidad ninguna: es una generosa reacción de la sociedad. Cuando, hace quince años, entraba Anatolio France o Mauricio Barrès en un teatro, en un hotel o en un banquete, los presentes sentían el místico contacto con una fuerza gigantesca. Y no por la persona individual que ellos fueran, sino por hallarse los circunstantes frente a un ser sobre el cual había descargado simbólicamente la sociedad

francesa entera el inmenso don de su poder. Sin embargo, France o Barrès eran cimas del paisaje literario, y el comportamiento de la sociedad ante las eminencias, sean del orden que quieran, tiende siempre a ser excepcional. Lo interesante es advertir la atención que la sociedad francesa presta al escritor simplemente distinguido. Le halaga, le mima, le soba, le trae, le lleva, pone a su servicio todos los resortes de la máquina pública. El político teme allí al plumífero, porque sabe que éste maneja una fuerza considerable, fuerza que no es su pluma, sino la atención social a él dedicada. Su pluma es sólo el timoncillo con que puede dirigir hacia uno u otro lado el gran dinamismo público. Y de tal modo se trata de un poder añadido por la sociedad al poder efectivo de la obra literaria, que ni siquiera está en proporción con la popularidad de ésta. Quiero decir que autores cuya obra apenas se vende, por exigir al lector refinamientos que excluyen al gran número, gozan, no obstante, de gigantesca posición.

Muy diferente es el destino del escritor en Inglaterra. Como me falta la visión directa de este país, no podría precisar los matices de su situación; pero me parece muy clara en lo esencial. La sociedad inglesa, como masa total, se ocupa muy poco del literato y apenas si atiende al hombre de ciencia. Uno y otro gozan, pues, de escasísimo poder social. No obstante, su situación no corresponde a la que semejantes condiciones les acarrearían en el continente. La sociedad inglesa no presta atención al escritor ni al hombre de ciencia; pero tampoco la presta al soldado. Pero es que la sociedad inglesa posee una anatomía diferente de las continentales. No es *una* sociedad, sino más bien una articulación de muchas sociedades, cada una de las cuales lleva una existencia relativamente independiente. Si llamamos «círculos sociales» a estas sociedades parciales, a estos segmentos de que se compone el magnífico anélido inglés, diremos que en ninguna parte es tan amplia e intensa la vida en círculo como en las Islas. Sería inexacto hablar de grupos o partidos, porque éstos tienen fronteras muy marcadas que los acotan en el gran cuerpo social, al paso que los círculos terminan vagamente, fundiéndose por sus orlas unos con otros. Así, en ese país, donde la gente no se ocupa de literatura (¿puede llamarse tal la prosa de *magazine?*), existe un círculo de aficionados más vario y atento que en ningún pueblo —salvo Francia. Lo propio acontece con la ciencia. Ni una ni otra son productos «nacionales», como lo es para Francia la literatura y la ciencia para Alemania; pero el escritor y el científico gozan en la esfera de sus círculos de una posición saludable, que, ciertamente,

no puede llamarse poder social, pero que tampoco significa su defecto.

El puesto que en Francia ocupa el literato lo usufructúa en Alemania el hombre de ciencia. La producción científica es allí un interés de la nación entera. No sólo se preocupan de ella los que la engendran y la reciben —si bien es fantástico el número de los unos y los otros—, sino también el resto de los ciudadanos. Saben que es la gloria y la fuerza de Alemania. Así se explica que al sobrevenir la terrible crisis económica de la postguerra fue el público, y especialmente el grupo industrial, quien se encargó de asegurar la continuidad de la labor científica, sacrificándole buena parte de sus reservas financieras. Al amparo de este predicamento que goza el científico, vive el literato en calidad de hermano menor. Su posición es subalterna. Y es que en el fondo de la conciencia alemana yace la secreta convicción de que, al menos en nuestra época, la literatura alemana tiene escaso valor. Si surgiese un grupo de escritores bien dotados, veríamos cargarse el gremio de poder social, como lo tuvo superabundante en tiempos de Goethe. El diagnóstico exacto fuera decir que la profesión de escritor posee en Alemania casi tanto poder social como en Francia, pero que, transitoriamente, se halla vacante de figuras reales que la incorporen con perfección aproximada. La prueba de ello es que en ninguna parte perviven con pareja actualidad ciertos escritores del pasado. Goethe, por ejemplo, sigue siendo una fuerza viva: se le tropieza en cada conversación, en el discurso parlamentario, en el libro científico. (El respeto del hombre de ciencia hacia las figuras literarias del pretérito no creo que exista más que en Alemania).

¿Y en España? ¿Qué acontece con el escritor en España?

Recuérdese que llamamos poder social a la influencia que un oficio o persona tiene más allá de la que estrictamente se origina en su acción propia. El influjo del médico sobre su clientela de enfermos es, como hecho sociológico, completamente distinto de la consideración que ese mismo médico goza acaso en el resto no profesional de su vida y relaciones.

Hablemos, pues, primero de cuál es la influencia directa que el escritor ejerce en España.

No creo que exista entre las civilizaciones nación alguna menos dócil al influjo intelectual que la nuestra. Con ligeras modificaciones en esta o la otra época, puede decirse que nunca ha atendido al escritor. La vida de la España moderna representa el original ensayo de sostenerse una raza europea y afrontar el destino histórico sin

dejar intervención al pensamiento. Los resultados, hasta ahora, no han sido muy brillantes; pero el buen español medio seguirá perdurablemente considerando a la inteligencia como la quinta rueda del carro. Ya es un síntoma de despego hacia esa facultad del alma contestar irritadamente a lo que acabo de decir, sosteniendo que se puede estimar la inteligencia y, sin embargo, no prestar oído a los intelectuales; que no es aquélla un don estancado por éstos, sino bien común de otras clases sociales, etc., etc. Vale más no intentar el aforo del nivel intelectual que poseen en España —al menos, en la de hoy— las clases no intelectuales. Afortunadamente, tampoco es necesario. Convengamos sin esfuerzo en que la inteligencia no es una virtud exclusiva del gremio intelectual; pero es, en cambio, grotesco que un país presuma poseer la dosis imprescindible de aquélla cuando al mismo tiempo se jacta de desatender la obra y persona de los escritores. Ni bastaría la excusa de que los autores nacionales fuesen en esta fecha de escaso valer, porque entonces estaba obligado el pueblo español a nutrirse de la obra extranjera, y si aun ésta parecía a su exquisito paladar manjar grosero, recurrir a los antiguos o a quien fuera. Todo antes que permanecer siglo tras siglo ajeno a tema alguno de inteligencia.

El hecho se presenta con tal constancia, que ya no reparamos en él y toma el aire de una ley natural, a la cual es ridículo oponer objeciones. La idea de que un libro influya directa e inmediatamente en la vida pública o privada de los españoles es tan inverosímil que no concebimos la posibilidad de suceso semejante en ningún otro país. Y, sin embargo, fuera del nuestro acontece cotidianamente. ¿Se quiere un ejemplo extremo de ello? Una de las modificaciones más importantes de la vida pública en los Estados Unidos ha sido la recentísima ley de inmigración. Pues bien: esta ley es el resultado fulminante del libro de Madison titulado *La decadencia de la gran raza*. (La obra, como casi todas las que se publican en América, es de una modestia mental superlativa).

No es cosa de investigar ahora las causas de esta inmunización para el alfabeto que gozamos los españoles. Yo espero que no se buscará la explicación, como de tantas otras peculiaridades ibéricas, en la herencia arábica. Los árabes han sido los mayores entusiastas del libro, hasta el punto de dividir a los hombres en gentes con libros y gentes sin él. Cuando Mahoma busca el más eficaz encomio de su dios, el atributo que más le adorna y recomienda, hace constar que fue él quien «enseñó al hombre a mover el cálamo». (Surata, 96).

Esta carencia o poco más de influjo sobre su contorno social proporciona al escritor español algunas ventajas que tal vez no ha sabido aprovechar. Cuando se cree que el párrafo escrito va a tener consecuencias reales, el escritor honrado se siente cohibido en su libertad espiritual. Pensamientos que teóricamente son importantes y certeros pueden causar daños prácticos. Pero el escritor español ha podido entregarse a las exclusivas exigencias de su oficio sin temor a ser nocivo. Ha podido ser pura y rigorosamente veraz. Sin embargo, esta ventaja es inseparable de otro grave peligro. La falta de repercusión en el público, cuando es permanente y completa, da al oficio del escritor un carácter espectral. Lo distintivo de la realidad es producir efectos. Cuando éstos faltan llega la persona a perder la noción de su propia actividad. No sabe lo que es ni lo que no es. Flota en el vacío sin presiones exteriores que definan sus límites. Si no tiene en sí mismo un fortísimo regulador, acabará por creer que lo mismo da decir una cosa que otra, puesto que ambas producen el mismo nulo resultado. En suma: la desatención pública desmoraliza al escritor, induciéndole sin remisión a la irresponsabilidad...

El Sol, 30 de octubre de 1927.

IV

Si es tan menguada que casi es nula la influencia directa del escritor sobre la sociedad española (1), claro es que no puede gozar de verdadero poder social. Es fácil que algunos literatos se hagan la ilusión de lo contrario, porque el oficio de escritor lleva consigo, dondequiera que se ejercite, y más en un pueblo de no gran volumen, como el nuestro, cierta aureola que puede ser un espejismo. Me refiero a la notoriedad. *Ceteris paribus*, un escritor es más conocido que un ingeniero o que un industrial, que un abogado o que un

(1) Queda siempre, como no podía menos, otro género de influencia que se produce a la larga y difusamente. Por eso, si la desatención al escritor va inspirada por el deseo de que sus ideas no penetren nunca en la masa social, fracasa en el propósito. A la postre, tarde y confusionariamente, acaba también en España el pueblo por pensar como los escritores. Pero ahora se trata de la influencia mediata, concreta y rápida que es normal en otras naciones.

banquero. Pero un hombre conocido no implica dilatada estimación, ni siquiera conocimiento de la obra y la persona. Los que escribimos somos mucho más conocidos que leídos, y más leídos que entendidos y estimados. Y aun conviene calcular muy por lo bajo las dimensiones de esa notoriedad.

Precisamente, el tipo de vida que, por carencia de poder social, se ve obligado a llevar el escritor en España le salva tal vez de una amarga desilusión. Porque, en efecto, vive casi siempre recluso en un mínimo círculo de personas próximas al oficio intelectual, rodeado de una delgadísima película social que intercepta su visión del gran cuerpo colectivo. Cuando por azar perfora esa película y se encuentra entre gente media, descubre con sorpresa que ni él ni los mejores de su gremio son conocidos pocos metros más allá de la habitual tertulia. Y si no literalmente desconocidos, tan vaga y confusamente notorios que fuera preferible la rigorosa ignorancia.

Pero sería inexacto contentarse con decir que el escritor carece en nuestra tierra de poder social. Es forzoso buscar un concepto que con más precisión defina la sorprendente situación del que escribe en España. Yo diría, pues, que el hombre de letras goza en Celtiberia de un poder social negativo. ¿Qué significa esta extraña idea? Simplemente, que para el buen español medio, el escritor, como tal, es un hombre de fama, pero, entiéndase bien, de mala fama. Escribir es una forma de avilantez. Al pronto se juzgará que es esto una exageración. Pero téngase la bondad de hacer el siguiente experimento mental. Imagínese que soltamos —es la palabra— a un escritor conocido en una reunión de la burguesía española que no sea, por algún motivo, excepcional e inténtese con lealtad describir los sentimientos que en aquellas personas suscita su presencia. En el mejor caso, sólo encontraremos inquietud, desasosiego, suspicacia y antipatía, una falta absoluta de comunidad con aquel ente sobrevenido. El experimento queda completo si paralelamente se imagina la escena en Francia, entre otros personajes que sean los correspondientes.

Se me dirá que hay casos de enorme y respetuosa popularidad, y se me citará concretamente el constante homenaje de las clases sociales más diversas a un hombre como Ramón y Cajal. Pero yo deploro que este ejemplo me hunda más en lo que por ventura es mi error. Esa excepción, en cierto modo única, que se hace con Ramón y Cajal, trayéndole y llevándole como al cuerpo de San Isidro, en forma de mágico fetiche, para aplacar las iras del demonio Inteligencia, acaso ofendido, es una cosa que no se hace más que en los países donde no se quiere trato normal próximo y sin magia con

los intelectuales. Se escoge uno a fin de libertarse, con el homenaje excesivo e ininteligente a su persona, de toda obligación con los demás. El hecho de ser justamente Ramón y Cajal el elegido acentúa, mejor aún, pone al descubierto casi obscenamente el irrisorio secreto que oculta tan aparente fervor. Porque apenas nadie tiene la más ligera idea de cuáles son las admirables conquistas del ilustre sabio. Por otra parte, la histología es una ciencia tan remota de la conciencia pública, tan neutra y sin color, que parece deliberadamente escogida para la apoteosis por un pueblo que considera la labor intelectual como una superfluidad, cuando no como una fechoría. Si Ramón y Cajal escribiese una sola página que afectase un poco más de cerca al ánimo español, presenciaríamos la ominosa evaporación de su poder social.

Es difícil encontrar en las naciones actuales nada que se parezca a la colocación sociológica del gremio intelectual en España. Vive al margen de la existencia normal colectiva. No se cuenta con él para nada, ni oficial ni privadamente. Al contrario: se descuenta para él un como breve territorio baldío, especie de *Indian Reservation*, donde se le deja extravagar. Porque esto es, en definitiva, lo único que de él se espera: la extravagancia. Añádase a esta existencia marginal, pareja a la que llevaban los leprosos en la Edad Media, la humillante impecuniosidad que sufren casi todas las familias de escritores. En tales circunstancias resulta inevitable, pero no justificado, el tono agrio, violento, chabacano, que domina en nuestra producción literaria. Lo sorprendente parecerá que su actitud no sea más desesperada, y lo increíble, que bajo el escritor el hombre sea tan honrado. Porque es preciso hacer constar que la honestidad civil del intelectual español supera acaso a la de casi todos los gremios hermanos triunfantes en otros países. (No es posible decir lo mismo de su honestidad técnica: en general, no pone cuidado, ni mesura, ni elevación, ni rigor en su trabajo).

Esta irrealidad social de su oficio, que más o menos clara percibe entre nosotros todo escritor, es causa de una peculiaridad que, por su misma constancia, no ha sorprendido cuanto debiera. Me refiero al hecho de que España es el único país europeo donde los intelectuales se ocupan de política inmediata. Fuera de aquí, sólo por excepción se encuentra a un escritor mezclado en las luchas cotidianas de los partidos. Pero aun en esos casos excepcionales, cuida muy bien el escritor de separar su labor intelectual de su inquietud política, y cuando esto no, de exigir a sus intervenciones políticas todas las altas virtudes que rigen la obra intelectual. Llevan, pues, su

intelectualidad íntegra a la política, al paso que entre nosotros la política más basta y pueril viene a anegar la intelectualidad. De suerte que no se logra la única ventaja que esta confusión de oficios podía traer: que el intelectual elevase el nivel de los combates públicos merced a la superior disciplina de su intelecto. En cambio, pasa que la necesidad constitutiva de la política diaria desintelectualiza al escritor. Así acontece el hecho bochornoso de que los escritores españoles vivan separados por sus tendencias políticas —que son siempre las de la calle— más que por discrepancias intelectuales. Ayer fue por una cosa; hoy es por otra: nunca falta el pretexto para que el intelectual mismo, siguiendo la tradición nacional, patee concienzudamente su oficio.

Falto de poder social, busca el escritor una compensación aproximándose al único oficio que goza de él en España. Siente apetito de mando efectivo y quiere ser político.

La consecuencia de todo esto ha sido deplorable. Porque es el caso —aunque se juzgue contradictorio de lo antedicho— que España llega a un recodo histórico en el cual sólo puede salvarla, políticamente, la seria colaboración de los intelectuales. Se ha llegado a una sazón en que es preciso inventar nuevos destinos y nueva anatomía para nuestro pueblo. ¿Se cree que puede hacerse esto sin el gremio de las ciencias y las letras? Me parece ilusorio. A estas alturas de los tiempos, cuando vivimos en sociedades viejas y complejas, no se puede inventar historia por puro golpe de vista. Hace falta una técnica de la invención, hace falta «tener oficio», escuela, preparación de intelecto. De otra manera, sólo se propondrán soluciones primarias, toscas, de mesa de café.

Si los intelectuales españoles hubiesen sido fieles a la ley de su oficio, sólo ellos poseerían hoy una verdadera política, un proyecto de vida nacional en grande, una norma pública a la vez elevada y compleja. Y es probable que por vez primera volviese hacia ellos los ojos, ya que no de grado, forzada por las circunstancias.

No puede ser más desdichada de lo que es la posición del escritor en la sociedad española. Se le exigen todas las virtudes, y encima de ellas, ese don maravilloso, delicadísimo, que es el talento. En cambio, no se le concede nada, y menos que todo lo demás, atención. Sin embargo, creo que fuera un error considerar como el ideal la posición contraria, tal y como suele ser otorgada al escritor en Francia. Pienso que un intelectual de profunda y auténtica vocación repugnará siempre ese exceso de sobo colectivo, ese amanerado culto que le rinde el contorno y amenaza con cegar el manantial de su

espontaneidad, con reblandecer el rigor de su interna disciplina. Sometido a tanto miramiento, se deforma con frecuencia el escritor francés hasta adquirir una psicología de tiple.

Conviene que el intelectual no crea demasiado en sí mismo. Después de todo, lo más bello que hay en la inteligencia, lo que la distingue de otras calidades más toscas —como la belleza física, la fuerza, la nobleza genealógica o el dinero—, es que siempre es problemática. Nunca se sabe de cierto si se tiene o no inteligencia. Lo más que puede asegurarse es que la ha tenido uno hace un momento; pero ¿ahora, en este instante que viene, en esta frase que se comienza? El hombre inteligente ve constantemente a sus pies abierto e insondable el abismo de la estulticia. Por eso es inteligente: lo ve y retiene su pie cautelosamente.

El Sol, 6 de noviembre de 1927.

V

Lo dicho hasta aquí va dibujando una clara contraposición entre España y Francia por lo que toca al poder social. Esta contraposición no consiste tanto en que Francia otorgue poder social a unos oficios y España a otros, sino en algo más importante. Francia es el país donde mayor número de actividades diferentes reciben la aureola del prestigio público. España es el país en que casi nadie —ni como individuo ni como representante de un oficio— goza de ella. Esto significa taxativamente que la sociedad española es mucho menos compacta y elástica; por tanto, mucho menos sociedad, que la francesa. Verdad es que en este punto culmina Francia sobre todos los pueblos. La nación entera vive y absorbe cuanto acontece en cada una de sus partes. Muy pocas cosas quedan recluídas en su rincón, sin irradiar sobre el resto del cuerpo público. El francés del Norte participa de la vida meridional, la convive, como el hombre de la Provenza se sabe muy bien su Bretaña y su Normandía. El escritor puede acercarse al militar seguro de que éste tiene una idea bastante minuciosa de su obra, y, viceversa, el militar cuenta con que el escritor conoce suficientemente sus faenas de Siria o del Sahara. Lo propio acontece con el industrial, con el cosechero, con el político. Cuando un francés hace algo que sobresalga un poco,

sea del orden que sea, conquista automáticamente la fama. No creo que haya ningún otro país donde el individuo medio tenga en la cabeza tantos nombres de compatriotas famosos. Viceversa, podría decirse forzando la exactitud, para acusar mejor la realidad, que casi todos los franceses son famosos. Me parece una tontería atribuir este fenómeno a la vanidad gala, que se complace en exagerar el valor de sus hombres, ni tampoco a la vieja historieta de la cucaña en que los franceses entusiasmados aúpan a su conciudadano, favoreciendo su ascensión. El hecho es más hondo e importante que lo supuesto en esas explicaciones. En primer lugar, famoso no quiere decir ni más ni menos valioso. Famoso es todo aquel de quien se habla en amplios círculos. Y hay una fama negativa; por ejemplo: la del criminal. Ahora bien: es característico de Francia la popularidad que adquieren sus criminales. Landrú llegó a ser un héroe nacional, se entiende un héroe negativo. No se dirá que esta atención, esta curiosidad hacia aquel asesino, procede de vanidad nacional. Es, simplemente, que a toda Francia le interesa cuanto acaece en un punto cualquiera de sí misma. Vive —como el alma— toda en cada una de sus partes. Nada deja de aprovecharse socialmente, ni lo bueno ni lo malo. No hay desperdicio. ¿Quién duda que ésta ha sido una de las grandes fuerzas que han hecho posible la riqueza y continuidad sin par de la historia francesa? Merced a ella, esta raza, que en ningún orden es genial, ha logrado dar un máximum de rendimiento. Cuanto en ella acontece es desde luego social, o lo que es lo mismo, queda multiplicada su eficiencia por el volumen entero de la colectividad.

En España presenciamos la escena contraria. Si apenas nadie tiene entre nosotros poder social, se debe a que nuestra sociedad es laxa, sin elasticidad, sin comunicación entre sus trozos. De un cañonazo que se dispara en un barrio no se entera nadie en el próximo. Sería preciso disparar el cañonazo dentro del oído de cada español para lograr que la sociedad española se enterase de que ahí fuera había tiros. Y no es la envidia ni el tan repetido «individualismo» causa profunda de esto. Es la falta de curiosidad y de afán de enriquecer nuestra vida con la del prójimo. El militar vive sumido en su cuarto de banderas como en una escafandra. No tiene la menor idea de lo que acontece en la escafandra de las letras o de la industria. Hace muchos años, recuerdo haber descrito la sociedad española como una serie de compartimientos estancos. Cada provincia, por ejemplo, vive hacia dentro de sí misma, absorta y abstracta del resto de la nación. Se trata, pues, de una estructura social morbosa,

porque hace de España una sociedad de disociados. Este es el mal profundo que late y subsiste cien codos más hondo que todos los conflictos, luchas y desórdenes políticos o religiosos.

Ahora, creo yo, se manifiesta el sentido de estas consideraciones sobre el poder social. La falta de generosidad para otorgarlo que nuestra sociedad revela es gravemente nociva para ella misma. Cada oficio desatendido socialmente señala una faceta de humanidad que nuestro pueblo deja de vivir. Si resulta que casi todos los oficios son desatendidos, dígaseme qué repertorio normal de ideas y fervores, de saberes y de normas, reside en el alma del español medio.

No se me diga que estas advertencias emanan de un preconcebido pesimismo. Todo lo contrario. La pulcra descripción de este enorme defecto muestra, a la par, que no hay en él factor alguno irremediable, fatal; antes bien, actúa de manera automática en su corrección, despertando en el lector la tendencia a subsanarlo.

Ello es que hasta ahora sólo hemos encontrado un oficio favorecido en España con poder social: el político. Si buscamos más temo que sólo hallaremos otra fuerza que a su propia eficiencia añada la que espontáneamente surge de la sociedad: el dinero.

El poder social del dinero no es peculiar en nuestro pueblo, sino un hecho capital de la época vigente. No se diga que de todas las épocas, porque es falso. En la Edad Media, como ahora, el dinero lo tenía el judío. Como ahora, había entonces que contar con éste, y, sin embargo, no tenía ningún poder social. Menos aún: el judío quedaba en una posición negativa, infrasocial. Hoy el dinero se ha adueñado del mundo, y dentro del mundo, de España. No obstante, es preciso reconocer un ligero matiz a favor nuestro. El español dedica menos entusiasmo al oro que otras razas. Quien conozca los secretos del alma española dudará siempre y *a limine* de la interpretación que se dio en Europa a las hazañas de nuestros conquistadores. Sajones y franceses titularon aquella formidable y loca empresa «La sed de oro». Yo sospecho que la verdad es más bien inversa. Porque el europeo de entonces —comienzo de la era capitalista— sentía una fabulosa sed de oro, según luego se ha demostrado, no podía imaginar que aquellos españoles cumpliesen sus hazañas por otros motivos. Y el caso es que ya entonces las barras de oro llegaban en los galeones a Sevilla, donde eran cargadas sobre los lomos de unos mulos, que tomaban derechos el camino de Francia.

Con ser grande el poder social del dinero, en los ámbitos pen-

insulares es incomparablemente menor que en otros países; por ejemplo, que en Norteamérica.

Leo en un libro reciente: «En ninguna parte como en Norteamérica se habla tanto y tan descaradamente de dinero. En la calle, en la reunión, en el club, gira siempre la conversación sobre la riqueza. Cada cual manifiesta, sin pudor alguno, cuántos dólares ha «hecho» en el año, en el mes. *Succès* significa siempre triunfo económico. La pregunta «¿cómo le va a usted?» es referida siempre a la situación económica del momento. Fulano «vale» medio millón de dólares; Zutano, sólo cien mil. Todo se expresa en moneda; en los periódicos pululan los dólares; un nuevo edificio es una construcción de un millón; un fuego es un fuego de un millón; una lluvia fuerte es una lluvia de un millón de dólares, y un cuadro es un Tiziano de cien mil dólares.»

El rico destaca sobre la masa, es su ideal y modelo. La escala de valores sociales radica exclusivamente en el éxito económico. No existen otras maneras de distinguirse. La ambición encuentra como único medio de satisfacerse el enriquecimiento; en cambio, este medio está abierto a todos y es de todos entendido.

No hay concesión de patentes de nobleza, no hay títulos ni honores. La carrera política tiene poco prestigio, sobre todo dentro de cada Estado, y consecuentemente carece de atracción. Dedicar la vida a un *otium cum dignitate* no da posición social; antes al contrario, es cosa mal mirada. En cambio, *the man who made his pile* («el hombre que hace su agosto») goza de respeto, de prestigio, como en ninguna otra parte. Todo el mundo se inclina ante él como no se inclina nadie en Europa ante los representantes de la más antigua nobleza. El rico es el centro del interés público: le persigue la curiosidad y la atención general; se encuentra su nombre constantemente en las Society News; se investigan las menudencias de su vida. Existe toda una literatura sobre los ricos, y estos mismos creen demasiado a menudo que es su deber contar su vida, describir su ascensión de la nada ante la muchedumbre estupefacta. En torno a estas figuras se forma todo un mito, y «llegará un día en que sea tan difícil saber la verdad pura sobre Ford como lo es saberla sobre Cromwell, Napoleón o Wáshington» (1).

---

(1) Pound: *The iron man in industry* 1922, pág. 76.—Alfred Rühl: *El sentido económico en América*, págs. 46 y 53. 1927.

Me interesan estas palabras por dos razones. En primer lugar, contienen una buena descripción de lo que llamo poder social. En segundo lugar, nos sirven como término de comparación para calcular la cantidad de éste que va en España aneja al dinero.

El Sol, 20 de noviembre de 1927.

¿CÓMO ES LAWRENCE?

HACE mucho tiempo que no siento por nada tan viva curiosidad como por lo que enuncia esta pregunta: ¿Cómo es Lawrence? Yo quisiera ahora contaminar de esta curiosidad a los lectores. Para ello es necesario que comience diciéndoles quién es Lawrence (1).

Tomás Eduardo Lawrence nace en Gales en 1888. Tiene hoy, pues, treinta y nueve años. Conviene recordar este número. Luego veremos por qué. Lawrence estudia en Oxford lenguas orientales, arqueología. Son los temas que sólo atraen a una inteligencia pura y romántica. En 1910 recorre Siria a pie, con el fin de investigar la arquitectura de las Cruzadas. De este modo aprende el árabe vulgar. De 1911 a 1914 trabaja en las excavaciones del Éufrates como miembro de una Misión; luego es adscrito a la Inspección del Sinaí Norte, dependiente del Ministerio de la Guerra. Al estallar la guerra fue declarado inútil por falta de peso. En 1916 consigue ser admitido en una oficina de información militar —*Military Intelligence Section*— en El Cairo.

El ejército turco, organizado y pertrechado por los alemanes, hacía gran presión sobre las fuerzas inglesas desde Palestina y Arabia. Las condiciones de este último país, impenetrable para los europeos por el fanatismo de su población, dejaban libre el ala izquierda de los turcos. Se puede decir que en 1916 los ingleses no habían conseguido dar un paso hacia adelante. Lawrence, encerrado en su oficina de El Cairo, traducía comunicaciones para ilustración del Cuartel general británico. En los minutos de ocio se apoderaba

(1) T. E. Lawrence, *Revolt in the Desert*, 1927. Jonathan Cape. Londres.

de él una gran idea, una romántica empresa: sublevar a los árabes contra los turcos, deshacer la izquierda turca con armas beduínas. Una y otra vez, siempre en vano, exponía a la superioridad sus inverosímiles proyectos. Por fin, en otoño de aquel año, consigue ser enviado al Heyaz. Desde este instante, la vida de Lawrence —erudito, oficinista— se transforma sin transición, súbitamente, en una gesta vertiginosa, que comienza con su llegada a Jiddah, el puerto de la Meca, y termina en 1918 con su entrada triunfal en Damasco al frente de las tribus árabes. No creo que en toda la Edad Moderna se haya llevado a cabo una empresa que tan literalmente merezca el nombre de gesta. Para encontrar hazaña similar fuera preciso retroceder a la primerra Edad Media, cuando las gestas todavía no eran canciones, sino hechos.

En pocos meses, todo el Arabia Occidental está en pie contra los turcos, y sobre toda ella se cierne la leyenda —como en la Edad Media, el hecho allí se orifica al punto legendariamente— de un *rumí Aurens*, *Urens*, *El-Orens*, que predica la libertad de Arabia, que no come y no duerme, que no teme a nada y, montado en la camella Gacela, anda más que el más resistente beduíno. Este héroe oriental en quien retoña la epopeya del Islamismo, rey sin corona del desierto ilustre, es un joven oxoniense, de veintiocho años, considerado inútil para servir en un ejército europeo.

La suspicacia del árabe, del árabe de Arabia, frente al europeo es tal, que ha producido el hecho escandaloso de ser aún hoy esta península, donde se forjó una de las grandes civilizaciones de radio ecuménico, el trozo de planeta menos explorado y conocido. ¿Cómo se explica que Lawrence haya logrado, no ya caminar sin la menor dificultad los senderos de Arabia, sino penetrar hasta el fondo del alma beduína, arrastrar los innumerables grupos que eternamente dividen aquel pueblo, compaginarlos por vez primera desde hace siglos y siglos, tenerlos en su mano y ser la voz ungida que hace despertar a una raza somnolente, lanzándola de nuevo a hacer historia? Porque, en efecto, el movimiento iniciado por el joven erudito inglés sigue y no para, crece y engruesa, arrollando cuanto se le pone delante. Hoy, Arabia es más una nación que nunca lo ha sido.

Pero todo esto es sólo un ingrediente de los que componen el problema Lawrence.

Sus increíbles victorias al frente de los beduínos hacen que sobre él lluevan condecoraciones inglesas y francesas. Lawrence las rechaza. Cuando suena la hora de paz es elegido para tomar parte en la

Conferencia de Versalles. Lawrence defiende allí los intereses de los árabes como un árabe. Pero Francia consigue imponer su intervención en Siria. Lawrence, entonces, rompe con su Gobierno, renuncia a todos los grados militares recibidos, renuncia hasta a su nombre, y bajo otro fingido sienta plaza como soldado raso en el servicio aéreo de la India. Es decir: este hombre, que a los treinta años era dueño de un trozo de planeta, que goza en Inglaterra de una reputación tan legendaria como en Oriente, se anula a sí mismo, se borra, por decirlo así, de la existencia, se sume de nuevo en la anonimidad, comenzando por tercera vez la vida.

Este nuevo ingrediente, sumado al de su gesta, da un precipitado extraño, desazonador, que en todo buen aficionado a almas siembra un germen inquieto de curiosidad.

Pero he aquí que en marzo de este año publica el libro —tan esperado— donde refiere su campaña de Arabia. Se titula *Revolt in the Desert* (La sublevación del desierto). En mayo último había llegado ya a la quinta edición. Yo lo he leído con superlativa avidez. Por fin iba a aclarar el enigma de este alma, de este extraño modo de ser hombre —un hombre que puede ser primero intelectual, y luego, de pronto, Cid Campeador, y luego asceta rigoroso que renuncia a sí mismo; todo ello, en cuatro o cinco años. ¿Cómo ve la vida quien a los treinta años ha vivido tanta porción inverosímil de ella? ¿Qué espera, qué premedita, qué resortes mantiene en pie su organismo?

El libro de Lawrence es tan sorprendente como su pasado. Pero lejos de aclarar su misterio, lo multiplica hasta la exageración. Después de leer sus páginas quedamos rendidos, temerosos de que definitivamente se nos escape de entre los dedos este alma fugitiva, indómita, multiforme.

Se ha comparado el libro de Lawrence al *De bello gallico*, de César. No es inexacto el parangón. Uno y otro son los dos libros menos libros que se pueden leer. Son acción manuscrita. Lawrence, como el otro guerrero mayor, se limita a narrar lo que ha hecho. Es la sobria y rigorosa descripción de los actos suyos y de las muchedumbres que él mueve de acá para allá. No hay una sola palabra de literatura, ni de arqueología, ni de reflexión *a posteriori* sobre lo emprendido y lo ejecutado. Son marchas día y noche sobre los camellos tenaces por sierras y por angostos, bajo 50 grados de calor o bajo la nieve y el viento frígido. Son puentes de ferrocarril que vuelan atomizados por la dinamita, villas de Oriente tomadas con el sable en la mano, reuniones de jeques en estancias ahumadas,

figuras frenéticas de beduínos. La forma es perfecta; de tal suerte, que en cada línea notamos la voluntad decidida de reprimir una magnífica capacidad literaria y una ideología personalísima. No quiere dar al lector lo que éste pide. Evita dibujar su propia fisonomía, y ni se detiene un momento a explicarnos la psique del beduíno más allá de lo que estrictamente requiere la acción. Lo que le interesa es narrarnos eficazmente cómo el puente ferroviario del kilómetro 146, entre Medina y Damasco, fue volado una buena mañana. Esto lo consigue con sorprendente don para visualizar el relato. De modo que sus páginas se parecen más que nada a esas escenas de cinematógrafo donde en la pantalla vemos sólo una mano que enciende una yesca bajo una carga de dinamita. Vemos muy bien la mano activa de Lawrence; pero nada más: cuidadosamente recata su enigmática figura.

Sin embargo, viejos cazadores de líneas negras sobre áreas blancas, conseguimos, al menos, prender por el borde de su albornoz cándido al autor, que quiere escapar de su propia página. Es sólo el borde de su persona lo que apresamos; pero ya es algo. Vislumbramos, en efecto, un caso extremo, gigante, del perenne, magnífico *dandysmo* inglés. El *dandysmo* es impertinente desdén hacia los demás hombres, resolución de vivir el individuo dentro de sí mismo, sin efusión hacia los demás, pudor extremo ante el propio destino, que no lo deja rozar por la curiosidad ni aun por el afecto del extraño.

Pero esto no es una explicación del problema Lawrence. El *dandysmo* es siempre máscara y coraza. No nos revela lo que hay tras ella; antes bien, lo oculta y defiende, marcando la frontera de dos mundos —el de los demás, patente, exterior, y frente a él, el mundo hermético, recluso, íntimo, de un único individuo. El gesto del *dandy* no es nunca el que corresponde a su realidad interior. Todo lo contrario. Es un gesto convencional de prestidigitador que hace la persona para distraer las miradas demasiado curiosas. Sólo nos revela que, tras él, un ser humano vive por su propia cuenta, según principios y normas individuales.

El libro de Lawrence nos hace entrever que no estima mucho su hazaña, que más bien se avergüenza de ella. Es un héroe que desdeña su heroicidad. Por otra parte, su autor, que es arqueólogo, evita toda alusión arqueológica en la descripción de los lugares donde opera como guerrero. Desdeña también la arqueología. La dimisión de todos los honores que le han sido otorgados, la aniquilación de su propio nombre, indican que tampoco estima mucho a su país y a la sociedad que le ha educado. Todos estos desdenes

son fáciles y sin gran sentido cuando aparecen solos. Pero en este caso se presentan dentro de un hombre que ha demostrado ser capaz de todo, de ciencia, de genio bélico, de gracia literaria. ¿Cómo es Lawrence?

Desde hace años se esperaba en Inglaterra con extremado interés la publicación de su libro. En la sesuda *Enciclopedia Británica* leo: «Se anuncia para 1926 la publicación de su libro bajo el título *Los siete pilares de la sabiduría*». ¿Ha entendido el lector? Lawrence se burla de la *Enciclopedia Británica* dando un título fantástico, retumbante, ridículo. En la obra de 1927 se evita premeditadamente toda sabiduría y no aparecen otros pilares que los sustentadores de los puentes volados por el autor.

El Sol, 4 de diciembre de 1927.

ESPIRITU DE LA LETRA

(1927)

Más que un menester crítico, me he propuesto, en estas notas sobre libros, revivir y remover, espumar y prolongar los temas sustantivos que el volumen trataba o sugería. Nunca he podido leer las páginas de un libro sin que por deliciosa repercusión se levantasen dentro de mí bandadas de pensamientos, cuyo vuelo diverso ha amenizado mi vida. En estos artículos, que ahora reúno bajo el título ESPIRITU DE LA LETRA, *he procurado capturar la ruta aérea de alguno de esos pájaros interiores.*

ORÍGENES DEL ESPAÑOL

GESTICULACIÓN

Al señor, el honor. Me complace sobremanera iniciar esta serie de notas bibliográficas con algunos ademanes delante de un libro de Menéndez Pidal. Grandes gestos de admiración, de entusiasmo hacia la obra gigante —gestos menores de curiosidad. de duda—; luego, alguna mueca de leve descontento. El libro se titula: *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península ibérica hasta el siglo XI*. No se trata precisamente de un cuento erótico. Y, sin embargo, el tema es de ternura —se habla de un niño: el idioma recién nacido, blando y mofletudo, lechal. Es un tratado del español balbuciente, que motiva cuestiones deliciosas, de esas que en toda sensibilidad específicamente intelectual despiertan largas voluptuosidades. (Porque no se puede dudar: se es intelectual en la medida en que se sea voluptuoso de problemas teóricos, de ideas. La actitud de ascetismo ante las ideas —eludirlas, reducir al mínimo su contacto y manoseo— es característica del pseudointelectual. Ya verán ustedes cómo éste se las arregla para adoptar lo antes posible, frente a problemas teóricos, posturas políticas o religiosas o morales o prácticas. No cometerá nunca el pecado congénito al intelectual, el pecado de que éste nace, que le nutre, que le justifica: la delectación morosa en el problema como tal).

Sin menoscabo de las anteriores, me parece ser ésta la obra más importante que hasta ahora ha publicado Menéndez Pidal. Su mente, bien labrada lustro tras lustro, mantenida bajo una disciplina rigorosa, llega en esta sazón a las mayores cosechas. Todo hace esperar que ahora vamos a recibir frecuentes y áureos frutos.

Es esta obra la más importante entre las suyas, por varias razones. En primer lugar, el tema es delicadísimo. Atacarlo implica ya generosa audacia. Toda cuestión de orígenes es peligrosa: el origen está siempre o muy en lo alto o muy en lo hondo. Exige ascensión o sumersión. Vértigo o ahogo. Al investigar los orígenes de un idioma, todo se vuelve difícil; hasta la materialidad de allegar los datos imprescindibles. El lingüista del habla contemporánea no tiene que moverse para hacer su botánica verbal. Por la mañana, con el desayuno, le entran el periódico. Basta. En el periódico puede herborizar. Pero ¿dónde está el romance que se hablaba en el siglo IX? El botánico tiene que hacerse explorador, penetrar en la selva del archivo, un día y otro, para volver, los más, inane. ¡Gran jornada, en cambio, cuando se ha conseguido arrancar un vocablo, un solo vocablo, entre el boscaje espinoso de un cartulario! La labor consumada a este fin por Menéndez Pidal es incalculable. Sin embargo, apenas significa nada en comparación con lo que viene después. Para someter a tratamiento ese botín léxico el autor acumula toneladas de saber medievalista. La abundancia es tal que, para ser sincero, yo tendría que juzgarla excesiva y hacer notar que deforma la arquitectura del libro. (Es preciso que los hombres de ciencia vuelvan a caer en la cuenta de que escriben *libros*. Los mismos alemanes, que causaron originariamente el daño, comienzan a arrepentirse. Un libro de ciencia tiene que ser de ciencia; pero también tiene que ser un libro).

Mas aún queda lo mejor: lo que vale más en la obra de Menéndez Pidal no es la infatigable exploración ni el cúmulo de saberes. Si no hubiese en ella más que esto, no merecería, con la pureza que lo reclama, el divino título de ciencia. Ciencia no es erudición, sino teoría. La laboriosidad de un erudito empieza a ser ciencia cuando moviliza los hechos y los saberes hacia una teoría. Para esto es menester un gran talento combinatorio compuesto en dosis compensadas de rigor y de audacia. Este es, a mi juicio, el don ejemplar de nuestro Pidal, hazañoso y mesurado a un tiempo bajo su barba florida, que empieza ya a cendrarse en buena plata. Esto, esto es lo que se eleva por encima de cuantos cultivan hoy en España los estudios históricos, lo que de él hace el más grande romanista entre los vivientes. ¡Señores, una vez más, ciencia no es saber! ¿Cómo va a serlo, si el padre de la ciencia, Sócrates, la definía más bien como un docto no saber? El saber es la creencia segura de sí misma, a fuerza de hábito, manía o anquilosis que posee el hombre no científico. La ciencia consiste en sustituir el saber que parecía seguro

por una teoría, esto es, por algo siempre problemático. O dicho de otra manera: ciencia es aquello sobre lo cual cabe siempre discusión.

CINEMÁTICA DEL LENGUAJE

En este nuevo libro, la lingüística cambia de aspecto. Síntoma de ello son los mapas donde aparece la expansión de un fonema en diferentes épocas. Por ejemplo: hay un tiempo en que toda España dice *fierro*. Pocas generaciones después —según otro mapa— vemos que en una breve región la *f* ha sido eliminada por aspiración —*hierro*—: Cantabria. Algo más tarde, un tercer mapa nos muestra la *h* conquistando nuevas tierras. Si multiplicamos estos mapas fijando la expansión de la *f* y la *h* en fechas intermediarias, formaríamos una película cinematográfica, que nos daría el *movimiento histórico de esos sonidos*. Al complicar con la evolución de cada sonido en el tiempo su traslación en el espacio, la vieja lingüística renace convertida en *cinemática* o ciencia de movimientos. Ya está, pues, más cerca de lo que debe ser una ciencia de realidades. Sólo le falta un paso para transformarse en la física del lenguaje. Ese paso consistirá en añadir a la determinación de los movimientos o cambios tempoespaciales del lenguaje la investigación de las fuerzas que los engendran . La lingüística cinemática de este libro demanda, como su coronación, una lingüística dinámica. (Algún que otro germen de ella asoma en las postreras páginas).

DOCTRINA

Pero veamos, en comprimido resumen, la doctrina de Pidal sobre la evolución del español.

El estrato más antiguo que encontramos es el idioma que se hablaba durante la dominación árabe, en el cual se perpetúan las formas de la época visigótica. Llevando los datos —que por fuerza son muy incompletos— a una fórmula un tanto exacerbada, diremos que entonces toda España habla poco más o menos lo mismo. Es el lenguaje que nos llega principalmente en documentos mozárabes, el romance visigótico, que coexiste con cierto latín.

Es de sumo interés para los efectos últimos —*que son la historia de España* —subrayar lo más característico de ese romance visigótico

y de este latín oficial. Ambos, según Pidal, son arcaizantes, es decir, retrasados respecto a los romances franceses coetáneos y al latín transpirenaico. Otros dos rasgos, que no sorprenden tanto a Pidal como a mí, son éstos: la superlativa escasez de residuos góticos y la reducción del influjo árabe a nombres de utensilios y oficios, dejando intacta la sintaxis. Añádase a esto una observación que Pidal apunta refiriéndola a época algo posterior: «la menor variedad de formas fonéticas y léxicas de España, comparada con Italia y Francia» (página 542).

Si reunimos en un haz todos estos atributos, tendremos que el lenguaje español del siglo IX es muy homogéneo en toda la Península, por tanto, pobre de variaciones (1); que es arcaico, exento casi de goticismos y apenas enriquecido de arabismos.

Va para seis años que publiqué *España invertebrada*. Este libro, indocumentado y arbitrario, no es más que la meditación sobre estos rasgos fundamentales que ahora Menéndez Pidal, con su autoridad insuperable, reconoce en el lenguaje peninsular del siglo IX. La coincidencia, por lo mismo que es de ella Pidal inocente, me corrobora y tonifica.

El segundo estrato —920 a 1067— coincide con la hegemonía leonesa. La diferencia no es grande. El lenguaje asturiano y leonés de la actualidad «conserva fielmente muchos de los rasgos que hemos averiguado como propios del romance de la edad visigótica» (534). Lo único nuevo es la germinación de Castilla: un nuevo poder político y una nueva inspiración idiomática. En la etapa siguiente —1067 a 1140—, los caracteres del castellano se declaran rápidos e invasores. «Castilla ha hecho a España» —decía yo en *España invertebrada* (2). La ha hecho por su originalidad y su europeísmo. No podía yo esperar más admirable confirmación que la ofrecida —sin sospecharlo— por la obra de Pidal.

---

(1) Pidal atribuye la pobreza de variaciones en el lenguaje de los siglos posteriores a la conquista uniforme realizada por Castilla de tres cuartas partes de la Península, y, en cambio, parte, como si fuese cosa natural, de un romance visigótico homogéneo. Yo, ignorante, pregunto con dramático interés: ¿Fueron homogéneas en esa misma época —la nuestra visigótica— Francia e Italia? Me daría gran pena si no hay siquiera doce españoles que perciban la enorme, fatídica importancia de esta pregunta, en apariencia tan mansa. Me daría gran pena, porque entonces tendría que decir dolorida, pero enérgicamente: ¡No hay doce españoles que hayan pensado en serio y en hondo sobre la historia de España!

(2) Frase de dos filos, porque insinúa que Castilla no es España.

Castilla es primero el rincón cántabro.

Entonces era Castiella un pequeño rincón,
Era de castellanos Montes d'Oca mojón.

dice el poema de Fernán-González. Apenas nacida comienza un nuevo estilo. Rompe con el derecho escrito, con el código visigótico. «Retengamos esta característica, que nos explicará la esencia del dialecto castellano. Y añadamos una curiosísima coincidencia: Castilla, que, caracterizada por su derecho consuetudinario local, se opone al derecho escrito dominante en el resto de España, es la región que da la lengua literaria principal de la Península; cosa análoga pasa en Francia: el país se divide en dos regiones: la del Norte, de derecho consuetudinario, y la del Sur, de derecho escrito; la frontera territorial de estas dos grandes zonas coincide poco más o menos con la que es corriente considerar como frontera entre el francés y el provenzal, y la región de derecho consuetudinario es la que impuso su francés como lengua literaria por encima de la provenzal» (página 501). He aquí un ejemplo egregio del talento combinatorio a que antes aludía. Desearíamos, sin embargo, que Menéndez Pidal se explayase un poco más. ¿Por qué un pueblo europeo occidental, que en el siglo XI afirma su consuetudinarismo y localismo jurídicos, es el organizador de toda una nación, la francesa o la española? Yo espero que en la *Vida del Cid*, próxima a publicarse, se nos comunique la palabra del enigma. Pero temo que la explicación no nos satisfaga. En el pensamiento que dirige toda la producción de Pidal no hay más que dos puntos débiles. Un hombre tan cuidadoso, tan rigoroso, tan *científico* en el tratamiento del detalle, parte siempre de dos enormes supuestos que contrajo en la vaga atmósfera intelectual de su juventud, y que usa sin previo examen, sin precisión. Uno es la creencia, perfectamente arbitraria, de que lo español en arte es el realismo. A esta creencia va aneja la convicción no menos arbitraria de que el realismo es la forma más elevada del arte. El otro supuesto, adoptado sin cautela suficiente, es la sobreestima de lo «popular». El primero de estos dos amores —más que de dos ideas se trata en Pidal de sus dos únicas pasiones— no dañará en la cuestión que ahora tocamos. El segundo, sí. Temo, en efecto, que la afirmación del derecho local consuetudinario signifique para él el triunfo de lo popular y castizo, cuando, muy problablemente, equivale a todo lo contrario.

La prueba es que él mismo presenta a Castilla la consuetudinaria innovando a la vez en dirección opuesta: europeizadora y uni-

versalista. Fernando I de Castilla «no orienta ya su ideal de cultura hacia el Sur (arabismo), sino hacia Europa; era ferviente admirador del floreciente monasterio benedictino de Cluny». Rompe con el tradicional antiiconismo de las iglesias, que llena de crucifijos e imágenes. Su hijo Alfonso VI (1072-1109) es donado de Cluny, y sigue la tradición de esta dinastía de origen navarro. Sustituye la letra visigótica por la francesa, trae monjes cluniacenses, inicia los matrimonios reales con princesas extranjeras y recibe gente franca entre sus huestes, como aquel Don «Kigelme Franco», importante vecino de Burgos.

¿Qué quiere decir, vuelvo a preguntar, esta conjunta afirmación de lo local y lo extranjero —europeo, universal—, que caracteriza, desde luego, a la acción castellana frente a los demás pueblos españoles, y la hace apta para regentar y plasmar en nación la Península? Yo he dado a esta cuestión un intento de respuesta en 1921; pero me interesaría mucho más la que pudiera dar Menéndez Pidal.

CON EL HACHA Y EL HACHE

Los mapas del siglo XIII y posteriores nos ofrecen una España lingüística muy diferente de la del siglo IX. La homogeneidad se ha quebrado. Un principio idiomático nuevo ha entrado como una cuña en la masa uniforme y la ha escindido en tres zonas. Al Este y Oeste perdurará, con diversa evolución —gallego, bable, levantino—, el fondo mozárabe, visigótico, poco original, parejo a los demás romances extraibéricos. En medio se consolida un dialecto diferencial que se anticipa en muchos casos a las formas más tarde triunfantes en los demás romances. El lenguaje castellano fue, desde luego, original y futurista. He aquí sus notas mayores: pérdida de la *f*, con aspiración en *h;* pérdida de la *g*, como en *enero* y *ermano;* aparición inexplicada, súbita, de la *j;* formación de la *ch* y de la *z;* conservación de la *o* en *ojo*, en *noche;* adelanto en fijar el diptongo *ue* ya en el siglo X (cuando dos y tres más tarde los demás vacilan aún entre *ua*, *ue*, *uo*). En fin, es el primer romance ibérico que cultiva la poesía.

Castilla es una espada, una política y una fonética nuevas.

LA FORMA COMO MÉTODO HISTÓRICO

La *Investigación de los Evangelios Sinópticos* es un brevísimo folleto —36 páginas— de Rodolfo Bultmann, donde se resume admirablemente con insólita claridad el estado actual de la exégesis evángélica. No conozco obra más a propósito para una primera introducción en estas grandes cuestiones históricas, sobre las cuales ha derramado un siglo entero su esfuerzo generoso. Claro está que en tan pocas páginas sólo puede hallarse un aperitivo a la curiosidad y un índice de cuestiones.

¿Por qué en España no se habla de estos temas tan sugestivos y conmovedores? Apenas manuscrita la pregunta, advierto su ingenuidad. ¡Cualquiera diría que en España se habla de muchas cosas! Por desgracia, el alma de España es todavía muy provincial; el repertorio de asuntos que circulan por ella es reducido; el horizonte, de radio corto. Aún charlamos, como en las aldeas, del alcalde, del hijo del alcalde y de las poesías de su sobrino. Sin embargo, hay motivos para nutrir de optimismo la esperanza. Cuando se compara el repertorio de temas que hoy transitan por la mente pública con el que frecuentaba la España de 1900, la diferencia es gigante. Tal vez no exista país en Europa que en ese período haya ampliado parejamente su paisaje. Podemos decirlo con orgullo bien fundado; esa ampliación ha sido la obra de nuestra generación. Como ésta no ha muerto aún, antes bien, comienza a regentar la vida nacional, es lo más verosímil que el proceso de ampliación continúe en crecimiento multiplicado y que pronto en la mente de España —microcosmos— se refleje íntegro el universo— macrocosmos.

Pero volviendo al punto concreto de la historia del Cristianismo,

no es admisible que en nuestro país se desatienda tan por completo. Sería injusto culpar de esto, como de tantas otras cosas, a la Iglesia católica. El catolicismo no es opuesto a que se busque claridad científica sobre el origen en su doctrina y organización. Precisamente es un rasgo muy característico de la situación a que han llegado estos estudios la casi paridad existente hoy entre un libro católico sobre historia del Cristianismo y un libro de autor sin confesión. Hay, claro está, productos extremos, como las obras de Drews y sus congéneres, donde se niega la existencia histórica de Jesús, que son incompatibles con el dogma católico. Pero estos productos no son más compatibles con la ciencia rigorosa. En cambio, puede decirse que la nota más conservadora —como luego apuntaré— ha sido dada, no por un católico, ni por un protestante, ni siquiera por un exégeta de oficio, sino por un historiador puro, de máximo rango, que ha querido colocarse ante los textos cristianos, ni más ni menos que como antes se había colocado ante Tucídides o ante los jeroglíficos de Egipto. No se impute, pues, al catolicismo lo que es un defecto de curiosidad espontáneamente ibérico. En este ejemplo podemos ver con claridad que el *catolicismo* español está pagando deudas que no son suyas, sino del catolicismo *español.*

Nunca he comprendido cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resuelto a libertar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil. Ese núcleo de católicos podía dar cima a una doble y magnífica empresa: la depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España. Pues tal y como hoy están las cosas, mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado con vicios españoles, y, viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo. Como yo no creo que España pueda salir decisivamente al alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial. Y el caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras. Señor, ¿por qué no ha de acaecer lo mismo en nuestro país? ¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excusa de refinar su intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora y estorbo para todo perfeccionamiento nacional? (Así se da el caso, verdaderamente grotesco, de que ciertas damas —atribuyéndose una representación de la Iglesia

que está vedada a su sexo por San Pablo —intervienen en los asuntos más complicados, de que no entienden una sola palabra). Viene a los labios, una vez y otra, la vieja plegaria patriótica del viejísimo poema sobre Fernán-González:

Sennor, ¿por qué nos tienes a todos fuerte sanna?
¡Por los nuestros pecados, non destruiyas Espanna!

Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España «en forma» ante la vida presente. Dejen, pues, de ser aldeanos y pónganse a trabajar en las cosas, y no a decir previamente si *Fulano* es de la *derecha* o de la *izquierda* (cuando no usan de una triste frase tomada al lenguaje presidiario: «Ese es de la otra cuerda»).

* * *

La investigación histórica ha llegado a ponernos en contacto inmediato con las personas que vivieron en torno a Jesús. Puede decirse que desde la fecha posterior a su muerte, la historia del Cristianismo es tan clara o más que la de cualquier otro hecho humano que nos sea muy conocido. Vemos a los discípulos de Cristo recogerse en Jerusalén después de una breve dispersión y desconcierto producidos por su dramático fin. Asistimos a la vida exaltada de esta primitiva comunidad judeocristiana, que se agrupaba en derredor de Santiago, «el hermano del Señor», y de la Piedra apostólica.

De esta primigenia «Iglesia» —ya empezaba a llamarse así— distinguimos claramente otro tipo de Cristianismo, que germina entre los gentiles, suscitado por el fuego y la gesticulación apasionada de San Pablo. Ambas Iglesias tienen una raíz común; pero cada una tiene además raíces secundarias que son dispares. La Iglesia de Jerusalén sigue enraigada en la tradición judía; la Iglesia de los gentiles se nutre de una atmósfera helenística. Resultado de este doble clima espiritual son los Evangelios.

Para el historiador, la historia cristiana no empieza con éstos, sino con los «Hechos de los Apóstoles» y las Epístolas auténticas.

Aquí puede tocar tierra firme documental, realidades anteriores al estado de espíritu que se condensa en los Evangelios. En estos años últimos ha crecido notablemente el coeficiente de confianza científica en el valor histórico de esta parte del Nuevo Testamento. Eduardo Meyer, el más grande historiador con que hoy cuenta Alemania, creyó forzoso muy recientemente revolverse contra la hipercrítica que venía tratando los «Hechos» y las Epístolas con un rigor injustificado. Tal que aplicándolo a cualesquiera otras fuentes ilustres, a Tucídides, por ejemplo, haría imposible intentar la historia de la guerra del Peloponeso. Meyer considera los «Hechos» como segunda parte de una obra histórica, cuya primera porción es el Evangelio de San Lucas. Reconoce en éste al compañero de San Pablo, que la tradición postulaba y hasta acepta su título de médico. Los exégetas de oficio recibieron airadamente la actitud conservadora de Meyer, y aunque luego se han suavizado, aún quedan algunos incorruptibles. Bultmann debe ser uno de éstos, porque en su folleto no mienta para nada el formidable libro de Meyer (1).

Y es el caso que en 1911 un descubrimiento arqueológico venía a confirmar un nuevo detalle, en apariencia insignificante, de la obra de Lucas. En Delfos fue hallada una piedra con inscripción, donde el Emperador Claudio hace referencia a su amigo Junio Gallio como procónsul en Acaia. La fecha de la inscripción —verano del 52 —coincide exactamente con la noticia de los «Hechos» (XVIII, 12-17) que presenta a San Pablo acusado por los judíos de Corinto ante el procónsul Gallio. Esta confirmación que una piedra viene a dar de esta noticia afirma e ilumina históricamente grandes espacios de los textos cristianos primitivos.

Sabemos, pues, mucho sobre las personas y sus movimientos. En cambio, se ha complicado más que nunca la cuestión de cuáles fuesen las ideas anidadas en estas mentes cristianas de la hora primera. Antaño se creía posible deducir de la tradición judaica todo lo esencial del pensamiento cristiano. Pero la investigación sobre el paulinismo obligó a reconocer una influencia decisiva de las formas religiosas dominantes en el sincretismo helenístico. La historia cristiana se inclinó entonces hacia Grecia. Pero he aquí que una nueva corriente de investigación descubre en las ideas teológicas del Irán

---

(1) Eduardo Meyer: *Origen y comienzos del Cristianismo*. Tres tomos, 1921-1923. Hay ya ediciones más recientes, que yo no he visto.

y Babilonia el verdadero origen de doctrinas que se habían atribuído al helenismo. El estado actualísimo de la cuestión se caracteriza por el sugestivo combate entre los partidarios de la explicación helenística (Bousset, Heitmüller) y los partidarios de la explicación iraniobabilónica (Reitzenstein, Meyer). Estos últimos ven en los esenios, en San Juan Bautista, etc., ejemplos de la fermentación religiosa emanada de Persia y Babel.

Esta disensión no impide que exista gran acuerdo sobre temas de la mayor importancia, como es el orden de precedencia de los Evangelios. Hoy es general la opinión de que San Mateo y San Lucas proceden de San Marcos, si bien ambos usan además otra fuente perdida para nosotros, compuesta de «dichos» y sentencias de Jesús. Colecciones de este género debió de haber muchas antes de los Evangelios. La predicación obligaba a formar estas antologías de frases divinas, de narraciones de milagros, de escenas ejemplares espumadas de la vida del Señor.

El trabajo que hoy ocupa a los historiadores del Evangelio se desprende claramente de esta situación. Retrotraídos los demás sinópticos al libro de San Marcos, y reconociendo en éste una redacción de conjunto hecha sobre las primeras colecciones de «dichos» y «hechos», la cuestión está en separar la «redacción» de lo «redactado». De esta manera puede llegarse a reconstruir esa serie de estrictas palabras y acciones de Jesús, libres por completo de la «forma» que el escritor evangélico —al fin y al cabo «escritor»— les ha dado. Los Evangelios, como las Epístolas y los libros de «Hechos Apostólicos», fueron en aquella fecunda época géneros literarios, que, como tales, tenían una «forma», una estructura predeterminada, dentro de la cual, la materia de la historia de Jesús, de su vida y doctrina, era plasmada. Lo importante para nosotros, para el cristiano como para el historiador del Cristianismo, es esta materia. Si estudiamos las leyes que regían aquellas «formas» de redacción, aquellos «géneros» literarios, podemos restarlas del producto y aislar en su pureza la materia viva, eléctrica, conmovedora, de los «hechos» y «dichos» de Jesús.

Este método, que se ha llamado «histórico formal, o de las formas», es acaso el rasgo distintivo de la filología actual frente a los usados por la generación anterior. Todas las literaturas van siendo sometidas a él, y es evidente la fertilidad de sus resultados.

Pero este método implica que la actual generación cree en la realidad de las «formas» y de los «géneros». Sobre este asunto quería

yo haber escrito el presente capítulo. Pero me encuentro al final con que sólo lo he mentado en el título. ¡Qué le vamos a hacer! (1).

---

(1) Como sustitución de lo no dicho, indicaré alguna bibliografía, por si alguien se interesa en el tema. La exposición de conjunto mejor es el libro de E. Fascher: *El método histórico de las formas (Die formgeschichtliche Methode)*, 1924.—M. Dibelius: *La historia formal del Evangelio*, 1919. La actualidad del asunto queda demostrada por el hecho de dedicarle un estudio en su tercer cuaderno la magnífica revista nueva *Scholastik* (data su publicación de este mismo año), compuesta por los jesuítas de Valkenburg.

GALÁPAGOS, EL FIN DEL MUNDO [1]

VAN alegres sobre el lomo del mar, movidos por una sed de ciencia, de paisajes inusitados, de soledades telúricas. Salen de New York en el yate *Noma.* Son amigos de ocupación diversa: naturalista, médico, abogado, etc. Van dos amigas, dos muchachas esbeltas, gráciles, que vemos en los fotograbados del libro vestidas con trajes de baño: una será la dibujante de la expedición; otra será la cronista. Se trata de un capricho: visitar el Archipiélago de los Galápagos, grupo de islas volcánicas, casi totalmente deshabitadas, que emergen en una fabulosa soledad del Pacífico, a 900 kilómetros de la costa ecuatoriana. Un viaje así, por cuenta propia y para fines científicos, sólo es posible ya a americanos, los jóvenes del mundo, y recuerda los que iniciaron, cuando Hélade era joven, los griegos continentales. A las gentes de Asia y Egipto les sorprendía el viaje deportivo de Solón: viajar para ver —*theories héineken*—, viajar a causa de contemplar, de teorizar, no con fines de guerra o comercio. En Europa no pueden ya hacerse estos viajes más que a costa del Estado, con lo cual se convierten en obligaciones y pierden su gracia. Yo no creo mucho en la obligación, como creía Kant; lo espero todo del entusiasmo. Siempre es más fecunda una ilusión que un deber. (Tal vez el papel de la obligación y del deber es subsidiario; hacen falta para llenar los huecos de la ilusión y el entusiasmo). Para Europa, hoy, la gran cuestión no es un nuevo sistema de deberes, sino un nuevo programa de apetitos.

Este tropel de gente joven, elástica y sonrosada —fauna de gran

(1) *Galapagos, das Ende der Welt,* por William Beebe. Brockhaus, Leipzig, 1926.

film—, nos arrastra en su alegría navegante y nos hace marchar con ellos. Desde que salimos de Jersey nos acompaña también una gaviota. Llevamos tres días de ruta —1.100 kilómetros— y el ave continúa su mágica escolta. ¿Por qué? ¿Qué instinto, como canino, mantiene en nuestra compañía a este volátil de grandes alas lentas que van diciendo «Adiós»? ¿Dónde duerme por las noches, mientras el *Norma* progresa en alta mar, empujado por su máquina nocturna? No conocemos nada decisivo del alma animal. Si nos inclinamos sobre la borda y miramos la estela del navío, vemos una familia de delfines que se obstina también en seguirnos día y noche. ¿Por qué esta amistad de los delfines hacia el hombre, que llamaba ya mitológicamente la atención de los antiguos? Avanzamos siempre por la vida entre el misterio innumerable de amistades y enemistades desconocidas.

El caso del delfín es de los más extraños. No sólo se apresura a juntarse con el hombre apenas lo presume, sino que va a su vera, dando tales brincos y volteretas, que ineludiblemente interpretamos su faena como un juego. Y no en el sentido en que pueda serlo el retozo del buche o la potranca, del gozque o del macaco, que es un mero reflejo de su vitalidad rebosante y produce un juego sin alma, un juego serio, sino en el sentido humano que hace del juego, a la vez, síntoma y expresión de la alegría. A cuantos han visto la conducta del delfín entre las espumas, se les ha impuesto con rara evidencia esta significación de jocundia. Y ella es la que, desde tiempo inmemorial, ha llevado a considerar los delfines como animales inesperadamente humanos. Porque, en efecto, es la alegría la grande originalidad del hombre en el repertorio de la creación. El dolor no nos es peculiar. En cambio, los escolásticos subrayan ya como un atributo específico de la humanidad la *risibilitas*, la aptitud para risa y sonrisa. «La alegría del delfín» fuera un espléndido título bajo el cual, equívocamente, podía hacerse un profundo estudio de psicobiología o un *vaudeville*. Ello es que no basta para explicar el buen humor de los delfines su condición de mamíferos. Los demás mamíferos son serios, salvo el delfín y el hombre. ¿Cabe nada mámamífero y más serio que una vaca? La ubre no es garantía de eutraspelia. (Recuerdo haber leído hace muchos, muchos años, en la *Historia de la Literatura Española*, de Amador de los Ríos —que parece compuesta por la vaca más erudita— cierto epitafio existente en el sepulcro de un obispo medieval. En él se le llama *pius*, *largus*, *atque facoetus*—piadoso, benéfico y jovial. ¿Quién no ambicionaría pareja inscripción sobre su tumba, ya que ésta es inevitable?)

Por la noche, en el silencio, que el ruido habitual de la hélice no perturba, oímos junto a nosotros la respiración de los delfines como de humanos nadadores que resoplan en concurso hacia una boya festival.

Después de deslizarnos por el poro de Panamá, navegamos hacia el archipiélago. Días y días de alta mar, de soledad elemental. Las nubes viajeras emigran en hordas hacia Septentrión, pasando en orden guerrero la línea del Ecuador, como los bárbaros pasaban el *limes* romano.

¡Qué emoción al arribar junto a este rebaño de islas negras, perdidas en el Océano, bloques de lava bruna que terminan en una encía de cráteres! Como tantas otras, fueron estas islas descubiertas por los españoles. El español ha sido un magnífico desflorador de islas. Luego las dejaba olvidadas. Fue, como Ulises, un Don Juan de los mares. (¿Se ha estudiado a Ulises desde este ángulo? Porque es, evidentemente, la primera aparición de Don Juan. En su viaje no perdonó ninguna de las feminidades superiores que ornaban el Mediterráneo. En cada isla había una mujer maravillosa, una mujer encantadora: Calipso, Circe, las Sirenas. Ulises encantaba a las encantadoras, pasaba junto a ellas, dejándolas a un tiempo transidas y burladas. Su emoción pudorosa al verse desnudo, con sus cuarenta años corridos, delante de la juvenil Nausica, es la emoción clásica del Don Juan decadente. Al tornar, por fin, a la vera de su conyugal tejedora, no se contenta con menos que con reconquistarla, triunfando de sus pretendientes). Ello es que, luego de haber topado varias veces con estas islas, no había medio de encontrarlas. La insuficiente precisión de los instrumentos náuticos impedía entonces medir bien las distancias. La propensión a desaparecer de la ruta que estas islas mostraban inspiró a los españoles su primer nombre, que parece de Shakespeare: *Las Islas Encantadas*.

Tras ellos las visitaron los filibusteros ingleses, sobre todo Dampier; este hombre extraordinario, tan sabio y tan pirata, da las primeras noticias agudas sobre lo peculiar de este archipiélago. La abundancia de enormes tortugas impone la definitiva denominación: Galápagos. Estas tortugas, tan mansas que en poco rato podían cazarse a centenares, son un exquisito manjar. Cuando pasó la hora de los piratas llegó la de los balleneros, que atracaban aquí forzados por el escorbuto. A ellos se debe la casi desaparición de las tortugas. Porque advirtiendo que éstas pueden permanecer mucho tiempo sin comer, y sin perder, no obstante, carne, almacenaban en los sollados

grandes cantidades de ellas. De este modo, sin frigorífico, aseguraban vianda fresca para mucho tiempo.

Pero la visita clásica que da al mínimo archipiélago una ilustre consagración fue la de Darwin mozo, que llegó aquí en 1835, a bordo del *Beagle*, y permaneció durante cinco semanas. Entonces recibió una magnífica iluminación. Sorprendido por la observación de que la flora y fauna de estas islas, sobre todo los pájaros, mostraban variedades adscritas a una o a un grupo de ellas —a pesar de ser las islas tan próximas—, concibió la idea de la selección natural; sin duda, una de las grandes ideas que han brotado hasta ahora en la mente humana. Como siempre, es un hecho afortunado —no muchos hechos, no muchos datos— quien dispara la fecunda intuición. Siglo y medio antes había sido una poma; ahora fue el pico de los sinsontes o pájaros mimos. Quien quiera formarse una idea verdaderamente precisa de lo que es la ciencia, debe meditar sobre estas anécdotas.

Sin embargo, la escena mayor que estas islas oscuras ofrecen es otra. Los personajes de ella son, como en las fábulas, unos lagartos En este rincón del planeta han venido a conservarse vivientes los últimos residuos de lo que fue fauna gigante de una edad desaparecida. El viaje que hacemos arrastrados por este tropel de amigos joviales y curiosos nos hace intimar con las dos hórridas iguanas: la de mar y la de tierra, representantes en postrera degeneración de la gran raza heráldica de los dragones, de los saurios. Cuando en la costa negra, sobre las rocas de lava que el mar fatiga o, pocos metros tierra adentro, en los descarpes agrios de aristas afiladas, que cortan como navajas el cuero de los zapatos, vemos los rebaños de ingentes lagartos antiguos, erizados de cascos dentados, moviéndose estúpidamente —con una estupidez distinta en su calidad de la estupidez frecuente en la actual etapa geológica— nos parece morir a un vasto presente y renacer mágicamente en un premundo.

Estas iguanas, de armadura tremenda y mirada bondadosa, son de una mansedumbre inusitada. No hay modo de enfurecerlas. Uno de estos amigos agarra una por la cola, la hace girar violentamente en el aire y luego la despide a unos metros de distancia. El animal rebota sobre la tierra, se recobra y pacíficamente echa a andar hacia nuestro amigo, se acerca a él, mirándole con sus ojos milenarios, llenos de bondad prehumana, y aguanta seis veces seguidas el mismo trato sin variar de reacción. ¿A qué, pues, sus cimeras dentadas, sus garras, sus poderosos miembros, su tamaño, que a veces llega a un metro veinte?

Cuando antes hablaba de la alegría de los delfines debía haber hecho esta advertencia: hace cuarenta años, cualquiera sospecha fundada en alguna impresión fisiognómica hubiera parecido anticientífica. Hoy las cosas han variado. Aún se ignora por completo si es posible, o en qué medida lo es, aprovechar la expresión vital de un ser como indicio de su intimidad profunda. Pero ya no parece cosa tan anticientífica. Entrevemos leyes arcanas, aun no formuladas, que regulan el sentido de los gestos en todo ser viviente, y no creemos inverosímil que, a su través, podamos palpar en alguna manera el alma muda del animal. En este orden es sobremanera inquietador el aspecto fisiognómico de estos últimos saurios. Un no se sabe qué de más humano, y a la vez menos humano, que en el resto de las especies actuales, parece rezumar de sus grandes órbitas quietas y unirse en contraste misterioso con la fiereza externa de sus formas. Por otro lado, la paleontología nos detiene siempre con inconfesada preocupación en la grande época de los reptiles.

Y he aquí que recientemente un famoso paleontólogo, desechando escrúpulos, se atreve a comunicarnos sus sospechas, sus presunciones, que le obsesionan como pesadillas. No puede probarlas sino a medias, y en este estado intermedio de ciencia y visión nos las presenta. El libro de Dacqué, titulado *Mundo primario, fábula y humanidad* (1), quiere descubrirnos la autenticidad de los dragones imaginarios. Según él, el hombre, especie mucho más antigua de lo que se supone, convivió con ellos. Sólo que entonces el hombre ostentaba una forma corporal diferente de la actual. No puedo ahora referir, ni aun en grandes líneas, las ideas de Dacqué. Sólo indicaré cuál es su punto de partida. Si se comparan en conjunto las faunas de las distintas edades geológicas, salta a la vista que en cada una, las especies, por variadas que sean, acusan una extraña unidad de estilo. En la época de los saurios, no sólo ellos lo son, sino que el detalle de su línea formal repercute en todos los animales contemporáneos. Diríase que cada época, como un buen escultor, impone su estilo único al plasma viviente, trasponiendo a su «manera» las especies todas, como el artista modula los temas eternos. Habría, según esto, un hombre saurio, una preexistencia reptil de la humanidad.

Pero dejemos esto que es de sobra complicado. Subrayemos sólo la mansedumbre de los animales en estas islas ásperas. Aún no han inventado el miedo al hombre. El ave de presa se deja mano-

(1) Edgar Dacqué: *Urwelt, Sage und Menschheit.*

sear como si estuviese ya en un blasón. El león marino nos sigue como un perro.

Por cierto que, habiendo llevado a bordo un ejemplar joven de esta última especie, en cuanto puede se escapa de su jaula y, galopando sobre sus aletas —como un otario de circo—, se dirige al lugar de sus delicias. ¡Piense el lector un momento cuál puede ser la delicia escogida para un león marino en un yate norteamericano!... El joven león marino galopa hacia el salón y se sube en un asiento... para escuchar el gramófono.

ÉTICA DE LOS GRIEGOS (1)

I

Hay mucho que hablar de los griegos todavía. Por lo pronto, hay que deshablar casi todo lo que hasta aquí se había dicho de ellos.

Grecia es una piedra de toque para el intelectual. El sonido que emita su alma al tropezar con aquélla revelará sus cualidades últimas. Entonces se ve si es un hombre de meras frases, de posturas, de carantoñas, un lindo o, por el contrario, un hombre de intuiciones inmediatas, afanoso de sumergirse en las cosas y de transmigrar desde sí mismo a los objetos para volver, como el buzo, sucio, roto, pero cubierto de algas y auténtica fauna abisal.

Grecia es, probablemente, el secreto mayor de la historia europea: quiero decir, de las naciones que florecen sobre las ruinas de Roma. ¿Es un secreto glorioso? ¿Es una secreta lacra? Esta es precisamente la cuestión. Hace muchos años que la he insinuado. Dejemos a un lado toda hiperestesia de prelación. Lo importante es que *ahora* empiezan algunos autores de fuera a hacerse cargo del grave tema. Por supuesto, no es Spengler. Menos que nadie ha visto Spengler el problema, porque es la objeción más dura con que choca su doctrina. Se trata de que es la europea una cultura nacida y crecida en simbiosis con otra cultura extraña y muerta: la griega. No creo que este caso se haya dado en ninguna otra ocasión. Y ocurre preguntarse: Esa cultura anómalamente dual, de doble y antagónica raíz, ¿constituye un organismo unitario y saludable, o es un monstruo histórico, un caso de feroz parasitismo? Y si vale esto último, ¿quién es el parásito y quién el anfitrión?

(1) Ernst Howald: *Ethik des Altertums*. Munich y Berlín, Oldenbourg, 1926.

La genial idea spengleriana de las pseudomorfosis históricas no puede aplicarse al fenómeno europeo. Porque la forma de unión entre lo helénico y lo nuestro no ha sido el injerto o la confusión de ambos elementos, sino algo mucho más sorprendente. Durante siglos y siglos, casi sin interrupción, siempre que la cultura europea buscaba su ideal, se encontraba con que éste era la cultura griega. Nótese que lo más entrañable y eficiente de una cultura, la fuerza que en ella plasma y dirige todo lo demás, es el repertorio de anhelos, de normas, de *desiderata;* en suma: su ideal. Y aquí tenemos una cultura cuya idea, en parte por lo menos, está fuera de ella, precisamente en otra cultura. Este es el problema que aún no he visto formulado claramente y sobre el cual espero que se trabaje mucho en los próximos años. ¿No nos extrañaría un hombre cuyo afán radical consistiese en dejar de ser él y convertirse en su vecino?

Al estar lo griego dentro de nosotros, a la manera en que está el ideal en su entusiasta, era forzoso que nuestra relación con la cultura helénica adoptase siempre un sesgo religioso o místico, no de rigoroso e imparcial examen. La forma de mirar a Grecia ha sido siempre extática, de adoración y de culto. No hay peor actitud para enterarse de lo que una cosa es: comienza dando a ésta por supuesta y se dedica desde luego a ejecutar ante el ídolo los grandes gestos rituales, el fervoroso descoyuntamiento. «¡Ah! ¡Oh! ¡Grecia! ¡El clasicismo!»

Existe una beatería de lo griego. De todo cabe una beatería. Como la hay religiosa, la hay política. Casi todos los políticos radicales son, sincera o fingidamente, beatos de la democracia. Pues bien: existe una beatería de la cultura en general y del helenismo en particular. Y es curioso notar que, dondequiera, se presenta la beatería con idénticos síntomas: tendencia al deliquio y al aspaviento, postura de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico infiel, privado de la gracia suficiente.

Sobre todo, Platón es una de las figuras del pasado griego que más ha movido al beatismo. Esto explica el hecho escandaloso de que, tras largas centurias de culto a Platón, resulte que el más cierto y sutil avance hecho últimamente en su estudio consista en haber tenido la sinceridad de retina y el valor intelectual de descubrir que no sabemos quién es Platón ni qué el platonismo. ¿Parece poco estimable la conquista?; perfectamente: es baladí; pero hemos necesitado unos veinte siglos para lograrla. A Platón, como a Grecia toda, no se le ha entendido nunca, y, sin embargo, se le ha rendido culto siempre. ¿Cómo se explica este gigantesco *bluff?* Delante de

Platón, es cierto, tenemos siempre la sospecha de hallarnos ante algo enorme, ante algo que es espiritualmente lo que topográficamente es el Himalaya. Pero la era fecunda de los estudios platónicos empezará sólo cuando se comience por reconocer que antes de hablar de Platón y de adorarle —como el Himalaya las tribus de sus vertientes— es preciso subir a Platón. Hoy es un enigma inmenso, una cordillera de problemas. Apenas si hay en él cosa que no sea equívoca.

Para entender, por fin, a Grecia, lo más urgente es alejarla de nosotros, subrayar su exotismo y declarar su enorme limitación. En este sentido me parece excelente el ánimo bravo con que Ernesto Howald, profesor de Filología en Zurich, entra por las ruinas de Hélade y define perentoriamente su realidad. Ahora describe, en escorzo sugestivo, la ética de los griegos.

* * *

La verdad es que en la ética topamos con una de las disciplinas menos lucidas de nuestro espléndido tesoro intelectual. Tal vez no existe ninguna ética genial. En cambio, ha sido fecunda la historia en genios de la moral, en inventores de nuevas tablas. Porque se inventa una virtud lo mismo que una forma literaria o un estilo de cerámica. La ética es la reflexión doctrinal sobre el fenómeno de la moralidad, y no se comprende bien por qué no ha habido genios de la ética.

* * *

Hay una ética social y una ética íntima. La primera dicta normas y recetas para resolver los conflictos del hombre con la sociedad que le rodea—la ciudad y los dioses. La segunda se preocupa de resolver los conflictos interiores, de poner orden en la baraúnda de los instintos e impulsos.

La ética griega comienza, como la de todo ciclo histórico, por ser exclusivamente social. No propone «freno alguno de los instintos, fundado en razones íntimas, con el intento de evitar conflictos espirituales. El impulso sólo es juzgado inmoral cuando produce efectos antisociales». La razón de ello es que el individuo no ha despertado aún. Cada hombre se siente vitalmente —no como nosotros, idealmente— trozo del cuerpo público. No sabría vivir por sí

y para sí. Si de pronto hubiera invadido una mente del siglo VIII antes de J. C., la intuición, para nosotros tan obvia, de que era ella una isla de realidad cerrada en sí misma, metafísicamente separada de todo lo demás, hubiera sentido un pavor análogo al del niño que de pronto, en una apretura, se encuentra separado de su familia, solo en el Universo. El griego de este tiempo hubiera, en efecto, sentido su propia individualidad como una soledad trágica y violenta, como una amputación en que lo amputado fuese quien siente el dolor y la muerte.

Para esta ética, las normas morales están dadas de una vez para siempre fuera de la persona, en forma de leyes y costumbres sociales, de derecho sacral, etc., y su misión de doctrina se reduce a pilotear al hombre por los senos intrincados de tal arrecife. Es una ética no poco repugnante: a Dios hay que evitarlo, ganarlo y halagarlo. En la sociedad hay que triunfar astutamente, lograr honores y distinción.

* * *

Sin duda, el sol de Grecia, la alegría de vivir del hombre helénico, el firmamento sin arrugas de los paisajes clásicos... Bien; pero escuche el lector esta suavidad de Teognis, el hombre representativo del siglo VI en su segunda mitad. «Lo mejor de todo fuera no haber nacido y no ver los rayos del luminoso sol; pero ya que se ha nacido, lo mejor es pasar lo antes posible la puerta de Hades y yacer allí después de haber hecho descargar sobre sí un buen montón de tierra.» Lo mismo decían Hesiodo, Arquíloco, Mimnermo. Lo mismo hará Sófocles, cantar al coro de Edipo en Colonos. Lo mismo gemirá Platón cien veces... Sin duda, el sol de Grecia, la alegría de vivir del hombre helénico, el firmamento sin arrugas del paisaje clásico...

* * *

Entretanto, alborea la conciencia individual. (En qué medida los griegos llegaron nunca a poseer plenamente la idea del individuo personal, es cuestión aparte). La individualidad fue el resultado de una aventura colonial.

De las viejas ciudades continentales tuvieron que emigrar los más díscolos, los más audaces. Llegaron a las costas asiáticas y

conquistaron tierras, donde labraron ciudades nuevas. Que nadie pretendiese contarles, como era sólito en las metrópolis, el origen divino de la ciudad y los derechos sagrados al mando adscritos a las familias descendientes del dios fundador. La ciudad nueva, hecha con sus manos o ganada con sus corajes, era obra individual suya, no recibida por tradición. La individualidad de la obra repercute en la mente de su autor, que se sospecha entonces individuo entre individuos, iguales en derechos y potencias. La política, en principio democrática, la independencia histórica, es el supuesto de la ciencia individual.

Pero al sentirse a sí mismo el hombre, se encuentra solo frente al cosmos, sin tradición social y mitológica que lo enlace con él. Este hombre colonial de Mileto, de Halicarnaso, tiene que enfrentarse por sí mismo con el Universo, es decir, tiene que explicárselo por su propia cuenta, sin recurso al mito recibido, al hábito de fórmulas tradicionales. Ahora bien: eso es la razón —pensar por cuenta propia, no a cargo de los antepasados, recostando la mente en el prestigio irracional de la tradición. Y, en efecto, en las colonias nace, junto y a la par que la libertad política y el individuo, la ciencia. Este es el punto glorioso que nos une para siempre a Grecia—que nos une en amor y en pelea.

Este es el cariz del siglo VI en la costa asiática e islas próximas. A él corresponde una nueva forma de ética que, sin desprenderse de lo social, inicia un reflujo de la preocupación hacia lo íntimo. Delfos es el centro de la nueva inspiración, y en torno a Delfos se mueven, formando gracioso coro arcaico, los siete sabios. Allí se dicta, por vez primera, la aguda norma: «Conócete a ti mismo», y la otra: «De nada, demasiado.» Esta última es un anticipo de la mayor idea griega, del principio —matemático— que va a ser el símbolo donde reposa todo pensamiento helénico: la medida. Es ya una norma interior al sujeto, privada, de balanza espiritual. Como típica idea de Grecia, no le falta el carácter de formalismo. Decir «de nada, demasiado», no es decir «qué». Es evitar el decirlo, obrar en retirada. En efecto; el formalismo va desde esta fecha a retirar progresivamente Grecia de la vida. Por etapas —Parménides, Sócrates, Platón, estoicos— retrocede, abandona el botín vital, abre la garra, huye de este mundo, y, por la cabeza espiritual del enorme Plotino, acaba, en un éxtasis, evadiéndose al otro mundo.

Sí; ya lo he dicho. Tenemos que deshablar lo hablado. La historia de la Grecia clásica es una *anábasis*, narración de una ingente retirada, de una ominosa fuga y deserción lejos de la vida.

II

Decía que el descubrimiento jónico de la ciencia nos une para siempre a Grecia—nos une en amor y en pelea. Aquí tenemos un ejemplo rigoroso de nuestra relación esencialmente equívoca con el helenismo. Lo que con él nos es común, nos pone en riesgo de una perpetua mala inteligencia, esa mala inteligencia frecuente entre los amigos, y que no padecemos con los enemigos. El consejo de quien nos es muy próximo es el más peligroso, porque solemos atenderlo y con ello desviarnos de nuestro destino. Grecia ha actuado constantemente como consejero íntimo de Europa, y es muy posible que, en definitiva, haya perturbado nuestro itinerario.

No es fácil que una cultura sin ciencia altere nuestra evolución científica. Pero ¿y una cultura que posee la ciencia... en otro sentido que nosotros? ¿Es la ciencia helénica de la misma especie que la nuestra? Si decimos que Grecia la descubre, queremos sugerir, ante todo, un hecho negativo: que en el hombre de Jonia comienza a funcionar el pensamiento, según un régimen distinto del que habían usado Egipto, la India, China, Creta, los hititas, etruscos, etcétera, etc. Según este viejo uso, pensar consistía en reproducir fórmulas tradicionales, inmemoriales; responder al problema real con la figura de un mito. No hay duda de que esto es pensamiento: pensar mitológicamente es una entre las innumerables direcciones en que el aparato mental puede lanzarse. A esta nota negativa, la idea de ciencia añade otra positiva: la racionalidad. Y ésta es la que nos fuerza a comunión con Grecia. Pero si se afina un poco, se advierte que racionalidad implica sólo el uso de la demostración, de la prueba. Como antes el pensamiento fabrica o reproduce mitos, ahora elabora pruebas, razones. El mito prendía en la mente por el prestigio emotivo de su antigüedad (inmemorialidad) y por la gracia de su dramatismo antropomórfico. La prueba, en cambio, gana a la mente por su evidencia, es decir, que gana y regana a cada hombre normal en cada instante. No hay medio de rehuir su eficacia. Una demostración clara tiene el privilegio de rendir automáticamente todo espíritu. Hasta el punto de que una mente indócil a la prueba es llamada demente.

Pero es el caso que el pensamiento racional o apodíctico puede

a su vez emplearse en direcciones muy diversas. El resultado que el físico moderno se propone con su máquina racional, es la ley científica. Imagínese a Platón delante de una ley científica. No habría manera de hacerle convenir que eso es ciencia. «Eso no es más que *doxa*—opinión», diría. En cambio, nos propondría como ejemplo de verdadero conocimiento su fórmula: lo real es la idea. Y el físico moderno diría entonces: «Eso no es ciencia, sino especulación, vaga opinión sinóptica sobre un vago universo.» Sólo una mínima y subalterna porción del pensamiento griego coincide con nuestro conocimiento científico. Por ejemplo: Arquímedes y los puros matemáticos. El resto, la gran vena intelectual de Hélade, fluye ante nosotros con un carácter paradójico.

Nos induce a desconocer esto el hecho de que entre esa enorme masa de pensamiento podemos recoger algunos trozos, muy reducidos y muy toscos, de algo que se parece un poco a nuestra investigación científica. Pero es inadmisible olvidar que Grecia no se reconocería en esos fragmentos seleccionados por nuestra preferencia. Para ella, ciencia es, ante todo, Parménides, el cíclope de la paradoja.

Para nosotros, conocer es buscar ideas que se ajusten a la realidad y la transcriban. Para Parménides, por el contrario, conocer es descubrir que la realidad única es la idea, lo pensado. No cabe contraposición más radical. Al revés que nosotros, el griego no investiga las cosas, sino las ideas. Su ciencia es un movimiento en sentido inverso que la nuestra.

La causa de esta diferencia está en que el heleno tiene una interpretación mágica de la idea, del *logos*, según la cual basta que éstos existan para que sean reales y actúen (1). Es un error considerar el realismo de las ideas como algo peculiar a Platón. En verdad, no hace sino heredar a Parménides y preceder a Aristóteles. En éste, la realidad máxima es la sustancia; pero la sustancia no es sino una idea que, como tal, tiene el poder mágico de plasmar la materia y de encarnarse. Cuando el Cristianismo sostiene en el Evangelio de San Juan que el verbo, el *Logos*, se hace carne, resume toda la Grecia clásica.

* * *

(1) Sobre esta convicción radical de los griegos, que aclara soberanamente lo específico de la cultura griega, puede verse el admirable ensayo de Max Scheler, *La Idea del hombre y la historia*, publicado en noviembre de 1926 por la *Revista de Occidente*.

Con Sócrates ingresa en el pensamiento helénico otro principio que, unido indisolublemente al anterior, va a desviar más la ciencia griega de la nuestra. Howald hace muy bien en subrayar el carácter catastrófico que adquiere en el desarrollo del pensar helénico la intervención de Sócrates.

No hay figura más grande en Grecia. Ya un antiguo le llamó «Hélade de Hélade», triple extracto de helenismo. Como para mí todo lo griego es sospechoso y equívoco—no por azar, sino constitutivamente, no me extraña que este archigriego sea archiequívoco. No hay por donde apresarlo. Estos años últimos se ha conseguido una mayor proximidad a su fugitiva fisonomía. Se ha conseguido a fuerza de negaciones. El gran libro de Enrique Maier, publicado en 1913 (1), demuestra que Sócrates no fue ni siquiera filósofo. Fue todo lo contrario: un enemigo de la filosofía, de toda filosofía. Tanto, que detuvo el carro de la ciencia griega, y, *en cierto modo*, lo atascó para siempre.

El esfuerzo científico se nutre de dos impulsos diferentes, pero que han de coexistir y complementarse. Uno es la curiosidad de intelección; otro es el afán de salvación. La curiosidad es el aguijón que incita a investigar, a poner en duda lo recibido; impide la anquilosis de los pensamientos en dogmas, y dilata constantemente nuestra esfera mental. Pero bajo su sola inspiración, el hombre se movería intelectualmente de aquí para allá, frívolamente, desperdigada la atención en innumerables «curiosidades». Ahora bien: la específica dignidad de la ciencia exige que ésta sea algo más que un montón de cosas curiosas. De aquí que la curiosidad necesite someterse a una grave disciplina: el afán de resolver el gigante problema de la vida, de crear *un sistema del universo*, completo, solidario, en el cual nuestra mente descanse. Mientras yo no sepa lo que es el universo, mi vida no tiene sentido, porque es ella una mínima palabra y fragmento de una frase enorme, cósmica, que sólo en su integridad posee significación. Esa posibilidad de completarnos, averiguando la que es el resto del mundo, es la «salvación». La ciencia hereda este afán de la mitología y de la religión; a él debe su arquitectura sistemática, su orden e interior jerarquía, su urgencia. Pero sin curiosidad la veríamos recaer muy pronto en el dogmatismo religioso y místico.

La admirable ecuación de ambos impulsos, que inspira la mente

(1) Heinrich Maier: *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913.

griega desde el siglo VII al V, viene a descomponerse al chocar con el tremendo escollo de Sócrates. Para este hombre no hay más que salvación. No es curioso. Al contrario: pertrechado con las armas mejor buídas por dos siglos de racionalismo, persigue acerbamente todas las curiosidades. No hay más saber que el decisivo: en qué consiste la felicidad del hombre. Todo otro saber es vanidad, petulancia, huída cobarde y torpe de lo esencial. Y como nadie sabe qué es el hombre —el Hombre, no el soldado, ni el médico, ni el escultor, ni el carpintero—, es preciso reconocer que no sabemos nada y resumir toda la ciencia en saber que no sabemos. Y dedicará su vida entera a esta agria tarea de atracar en las plazuelas toda presunción transeúnte y hacer morder el polvo, tras un certero boxeo dialéctico, a todo el que pretende estar seguro de algo, servir para algo, interesarse en algo.

La escena, constantemente repetida, de un dramatismo desazonado, debió ser maravillosa. Sócrates, con su sonrisa nihilista, feroz, a lo Lenin, en medio del ágora, dejando *knock-out* a un estratega ilustre, a un político famoso, a un agudo sofista. En torno a la cruda luminaria de su dialéctica se agolpaban, como falenas temblorosas de delicia, los jóvenes de Atenas, alargando hacia aquel chato Pan de los bosques sus largos cuellos de discóbolos. Presenciaban el pugilato, y, sin advertirlo, jovialmente, recibían en su interior los golpes. Lo cierto es que todos quedaron para siempre envenenados. La acusación de Melitos —que Sócrates corrompía a la muchachada—, injusta y repugnante desde su punto de vista jurídico, resultó verídica desde un punto de vista histórico. La zancadilla lógica de Sócrates hizo perder para siempre a Grecia la sensación de seguridad vital. ¿Quién iba a intentar ya, con la ingenuidad de que se nutre por fuerza la audacia, partir al descubrimiento de las verdades cósmicas —como Heráclito, como Parménides, como Demócrito—, si sentía su propia persona convertida en un insondable problema? Sócrates pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo. En una sola generación, el espíritu griego gira ciento ochenta grados. No se conoce otro caso en la historia. El afán de salvación, exacerbado, va a paralizar la prodigiosa curiosidad de los griegos. En adelante, cuando se pronuncie en Grecia la palabra «ciencia», se entenderá primariamente «ética» —con la sola excepción de Aristóteles, de un meteco, alma apenas helenizada. Por fortuna, el hombre griego es tan desmesuradamente intelectualista, que dentro de esa ética hallaremos siempre alerta la pupila escrutadora.

Antes de Sócrates, el hombre tenía movilizadas hacia la periferia de la vida sus fuerzas íntimas —apetitos, entusiasmos, ambiciones, curiosidades. Vivía saludable e ingenuamente de las cosas—placeres, dioses, atractivos sociales, patria, etc. Sócrates hace que todas esas fuerzas abandonen sus presas, que el hombre se desinterese de la vida espontánea y se recoja sobre sí mismo, formando el cuadro. Todo lo que de fuera nos venga —fortuna, fama, placer, rango— es azaroso y problemático. Cuando, en el mejor caso, somos favorecidos, quedamos esclavizados. El hombre no debe vivir de nada ajeno a él, de nada que no esté en su mano. Pero en su mano está sólo él mismo. Bien —dirá Sócrates—: eso es la felicidad: vivir sólo de sí mismo, libertarse—es decir, desinteresarse de todo lo demás. Este es el evangelio de la libertad íntima como sumo bien, el único auténtico, firme, seguro. Perdida la confianza en la vida espontánea que se apoya en lo externo, es preciso reconstruir artificialmente una vida más sólida, invulnerable, hecha de *no-vida*, de desinterés por todo, de renuncia, de negación—que es liberación. De aquí el doble imperativo que condensa toda la ética griega: primero, ser libre de lo demás, o, lo que es lo mismo, no ser esclavo de nada, no necesitar de nada, bastarse a sí mismo: *suficiencia;* segundo, ser, en cambio, dueño de sí mismo, poseerse a sí mismo, dominio de la persona por la persona: *encracia.*

La libertad íntima es el otro gigantesco invento de Grecia, que Europa lleva en su interior, como el cascabel su perdigón. Pero una vez definido ese invento, convendría iniciar su análisis. ¡Cuánto habría que decir! Por lo pronto, note el lector que esa seguridad del vivir la encuentra el hombre socrático mediante una previa negación de la vida. ¿No es esto cortar el nudo de Gordio? Una vez más topamos con el paradojismo helénico. ¿Cómo vivir bien?—preguntamos. Y Sócrates responde: No viviendo, haciendo de nuestra vida una defensa contra la vida. El estoico hallará la expresión más clara, y nos alargará benéfico, como medicina vital, la *apatía*—del desasimiento de la vida.

¡Qué atractivo resultaría carear esta ética socrática con las morales vitalistas, por ejemplo, con la del feudal europeo, con la del *samurai* japonés, para citar sólo disciplinas no menos rigoristas que la socrática! Pero se acabó el espacio, del que he abusado no poco. Este año quisiera hacer un curso universitario sobre *Metafísica de las costumbres.* ¡Allí nos volveremos a ver, Sócrates divino, maestro azorante de inquietudes, que nos invitas perpetuamente a bordear abismos! ¡A tu lado se siente uno bueno, porque cae en la cuenta

de que no sabe uno nada y habla de lo divino y de lo humano, con irrisoria petulancia, en los folletones de los rotativos! Pero tú lo ves claro: más que petulancia es la alegría de ejercitar la operación intelectual—la alegría del músculo sano cuando camina elástico por el caminito largo, entre frondas. Tú adviertes que todas mis negras líneas de prosa llevan una filigrana parecida a aquellas palabras usadas por Lotze al fin de su *Metafísica:* «Dios sabe de esto mucho más.»

«EL OBISPO LEPROSO»

NOVELA, POR GABRIEL MIRÓ

Varias veces me he acercado a algún libro de Gabriel Miró. He sorbido unas líneas, tal vez una página, y me he quedado siempre sorprendido de lo bien que estaba. Sin embargo, no he seguido leyendo. ¿Qué clase de perfección es ésta que complace y no subyuga, que admira y no arrastra? ¿Es una perfección estática, paralítica, toda en cada trozo de sí misma, y que por esta razón no invita a completar lo que ya vemos de ella, apeteciendo lo que aún nos falta? Cada frase gravita sobre su propio aislamiento, sin dispararnos sobre la que sigue ni recoger el zumo de la precedente. Tal vez por esto, el movimiento, la trashumancia en que consiste la lectura, tiene que ponerlos el lector con su propio esfuerzo y empujarse a sí mismo, a pulso, de una página a otra. Esto perjudica a la obra de Miró. Porque el lector, a la postre, resta lo que él pone de lo que el autor le da.

Ahora he leído entero un libro de Miró: *El Obispo leproso.* Lo he leído del principio hasta el fin con bastante jadeo. Pero no se me haga caso. Es muy posible que el defecto esté en mí y no en el libro. Complazcámonos en reconocer nuestra limitación: así, a la vez, la superamos. Es el mayor privilegio del hombre este de poder asomarse, como a unas bardas, a sus propios límites y ver que él termina allí, pero no el mundo. De este modo, el límite trágico queda transfigurado en dulce frontera. Nos tranquiliza —si somos generosos— pensar que donde nosotros concluímos empiezan otras cosas, y que en ellas acaso se encuentren esos pedazos que a nosotros nos faltan. Reconozco que una de mis limitaciones consiste en ser un pésimo lector de novelas. Me faltan paciencia, docilidad y no sé cuántas

cosas más. En resumen: que casi siempre me aburro. Pero no es esto lo peor. Lo peor es que, de cuando en cuando, una novela me arrebata con intensidad superior a la que todo otro libro consigue. Parejo contraste me desorienta penosamente, porque me impide, al aburrirme con una novela, declararme, como fuera mi gusto, culpable único del desastre. El entusiasmo sentido en otros casos me fuerza a distinguir entre novelas buenas y malas y a declarar que lo menos abundante en literatura es la buena novela.

Después de todo, si efectivamente fuera así, no se debería a un azar. Hay sobrada razón para ello. Probablemente es la novela el único género literario que hoy existe. Lo demás que se escribe no pertenece a género alguno: es pura extravagancia, en el buen sentido de la palabra, en el malo y en el etimológico. La dignidad, el rango estético de la novela, estriba en ser un género; por tanto, en poseer una estructura dada, rigorosa e inquebrantable. El margen de holgura que la anatomía y la fisiología de la novela dejan al autor individual será mayor o menor: no discutamos la cuantía. Lo decisivo es, no la holgura que deja, sino la que no deja. El que escribe un ensayo se lanza a un etéreo espacio, donde prácticamente nada cohibe ni dirige su albedrío. Asimismo acontece al que saliva la seda de su poemita. Mas la novela impone un decálogo inexorable de imperativos y prohibiciones. Con la novela no se puede jugar. Es tal vez lo único serio que queda en el orbe poético. La novela tiene, como el sistema solar, su ley de creación, que, mirada por el revés, enuncia una norma, una pauta. Por eso todo defecto queda terriblemente acusado, y la obra, casi siempre, sin titubeos, fracasa. En el resto de la producción literaria actual apenas si hay norma, y es menos clara la distinción entre lo bueno y lo malo. Donde no hay género, lo bueno es el buen tuntún.

Me desazona sobremanera decir resueltamente que la novela de Gabriel Miró, *El Obispo leproso*, no queda avecindada entre las buenas novelas. Pero repito que esta opinión mía no tiene valor. Los lectores y el autor deben recordar que hace unos dos años intenté una definición del género novelesco. Fue opinión casi unánime que yo andaba equivocado de medio a medio. Si, pues, padecí error al definir la novela en general, es lo más verosímil que periclite al aforar una novela en singular. Lo importante es que el lector juzgue por sí; buena o mala novela, la obra de Miró es un libro espléndido, reverberante, recamado de luces y de imágenes, hasta el punto que casi ha de leerse con la mano en visera, amparando los ojos.

No creo que haya actualmente escritor más pulcro y solícito.

Cada frase está hecha a tórculo. Cada palabra, ensamblada con las vecinas, y luego, pulida la coyuntura. Y no hay línea que suba ni que baje en la página: todo el libro conserva la misma ardiente tensión, idéntico cuidado, pulso y pulimento. Tanto, que acaso este son persistente de prima hiperestesiada colabora a la fatiga, no dejando respiro: la perfección de la prosa es en Miró impecable e implacable. Debe trabajar con una técnica parecida a la de un pintor primitivo que fabrica su tabla pulgada a pulgada, poniéndose entero en cada una, en vez de construir la obra desde un centro único que irradia en torno una perspectiva de degradaciones.

Llega estruendo de ranas y leemos: «—¿Las oyes, Pablo? ¡Las chafaría todas con mis pies; pero con los pies descalzos del P. Bellod, poniéndomelos como botas para andar por los fangales! Oyendo un cántico se piensa en algo que está más lejos que ese cántico. Los grillos parecen de plata. En estas noches olorosas de cosechas se sienten como rebaños que pasturan a lo lejos, como cascabeles de una diligencia que viene por todos los campos. Un grillo, sólo un grillo, vibra en muchas leguas. Pasa un pájaro y nos abre más la tarde. En cambio, principian a croar las ranas y no vemos sino agua de balsa.»

¿No es esto egregio lirismo? ¿Cabe *decir* mejor? Lo malo es que esto se halla en boca de un párroco, por nombre Don Magín. De temple valeroso en materia poética, no me arredra el trance de que un cura de pueblo levantino usurpe la elocución de Juan Ramón Jiménez. Lo que suele llamarse inverosimilitud no es un inconveniente en el género novela. Basta con que haya congruencia. La verosimilitud estética es la congruencia interna del microcosmos creado por el autor, no la coincidencia del libro con el detalle del mundo que hay fuera. Pero es el caso que cuanto se nos insinúa sobre Don Magín no nos ofrece pretexto para atribuirle semejantes iridiscencias de lenguaje. A pesar de ser una de las figuras mayores del libro, está, como las demás, desdibujada: la entrevemos apenas, y lo que descubrimos es un figurón compuesto de ingredientes tópicos. Se advierte que el autor ha querido hacer en este caso un personaje más «original»; pero, en definitiva, ha sucumbido a su manera general de armar las figuras, que es la más frecuente entre los novelistas. El obispo no es un hombre individual, a quien acontece ser obispo, sino que es el obispo en especie; los varios jesuítas que pululan en la novela no son varios, sino uno solo, que no es tampoco un individuo, sino el tipo «jesuíta». La linda María Fulgencia es la huérfana eterna de la eterna hidalguía provincial. Las monjas que ven a un joven

comandante por el torno se creen «en presencia de un enviado del Cielo, de un arcángel resplandeciente», y «le miran pareciéndoles recién venido de la Jerusalén celeste». Este convencionalismo permanente nos desespera un poco, porque suena sin remedio a falsedad estética, y más cuando al ponerse a charlar el personaje, sea cualquiera su sexo y condición, pulsa la misma prima de cítara lírica en que reconocemos la voz de nuestro Miró hablando dentro de aquellas cabezas de cartón como un cabezudo.

Es una pena que los entendidos en la cosa literaria no hayan aclarado, de una vez para siempre, el error de este procedimiento La experiencia de los seres va precipitando en nosotros automáticamente ciertos esquemas de uniformidad vital. Así, el oficio destiñe sobre el individuo que lo ejerce y le imprime con gran frecuencia algunos rasgos comunes. O bien los avaros coincidirán muy probablemente en determinadas reacciones. De este modo se forma en el intelecto lo genérico, el tipo «militar», «jesuíta», «avaro», «ambicioso», etcétera. Pero nótese que estos tipos o entidades genéricas no pretenden representar adecuadamente ninguna realidad; quiero decir: los ingredientes que integran el tipo «jesuíta» no bastan para hacer un jesuíta efectivo. Aquél contiene sólo las notas comunes a muchos jesuítas, pero deja fuera *ex profeso* todo lo que les diferencia.

¿Qué debe hacer el novelista con esos *tipos* que la experiencia vulgar ha decantado en las mentes medias? Para mí, no hay duda: debe evitarlos, precisamente porque todo el mundo los posee en su haber mental. Tan los posee, tan seguro está de ellos, tan sabidos le son, que el hombre mediocre se acostumbra a suplantar con ellos la visión directa de cada realidad, y entonces se convierten en simplistas falsificaciones y violaciones de la plenitud maravillosa, inagotable, en que lo real consiste. Producto de una experiencia burda y superficial, todo espíritu alerta, aun sintiéndolos dentro de sí, menosprecia esos *tipos* y percibe su sordidez, su falsedad, su convencionalismo.

Pero se me dirá que, al fin y al cabo, un cura deberá tener algo del tipo cura, y una señorita provinciana participará en alguna manera de la especie «señorita provinciana», so pena de que, siguiendo un método contrario, no recibamos en la novela más que personajes heteróclitos, entes que se complacen en contradecir su clase, lo cual daría a la obra un aspecto caprichoso y delirante. De una u otra manera, con todas las salvedades a que la noción trivial de verosimilitud obliga, la novela tiene que representarnos realidades. Es la ley primordial del género (en el sentido moderno del vocablo «no-

vela»). Ahora bien: si es cierto que en la realidad el individuo no es el tipo, no se puede negar que realmente todo individuo pertenece a uno o varios tipos. De donde resulta que el novelista no tiene más remedio que contar con lo típico.

Esta imaginaria objeción es sumamente eficaz. Por ella venimos a precisar cuál es el esfuerzo genuino del novelista. Si el novelista quiere presentarnos un hombre que es militar, es preciso que cree sus rasgos individuales, pero, a la vez, *tiene que crear un tipo, una idea genérica del ser militar distinta y más aguda que la vulgar*. Contra lo que al principio pudo parecer, no es *tanto* la creación de lo individual —cosa muy problemática— como la creación de tipos genéricos más profundos lo que constituye el verdadero talento de novelista. Es preciso que nos descubra un modo de ser «señorita provinciana» más exacto, más recóndito, más evidente que el que nosotros ya conocíamos. Sólo así nos parecerá encontrar una criatura individual y no un fantoche abstracto. Porque, *como en la realidad*, vendremos a averiguar la nueva especie (el tipo), no por definición abstracta, *como en la zoología*, sino con ocasión de ver moverse a un personaje singular (1). En suma: el novelista, si se quiere, tiene que copiar la realidad; pero en ésta hay estratos superficiales y estratos hondos a que aún no había llegado nuestra mirada. Es buen novelista quien posee perspicacia bastante para sorprender estos estratos profundos y gracia suficiente para copiarlos. La novela es casi ciencia: quien no sepa de la vida más que lo vulgar, lo tópico, fracasará irremisiblemente. Una monja de novela tiene, claro está, que ser monja; pero de una *monjedad* inaudita hasta entonces y mucho más verídica.

No basta, pues, con amontonar sobre un personaje atributos vulgares de determinada profesión o carácter, y luego añadirle como *folie* alguna rareza, manía o curiosidad «pintoresca», un *tic* o prurito. En Dickens, por razones un poco largas de decir, tenía este uso sentido. Pero en esta novela de Miró no nos seduce saber que un deán se dedica a ejecutar primores caligráficos, ni que un preste dice «¡Leñe!» siempre que habla. Tales aditamentos son extrínsecos a la persona, fortuitos y sin trabazón con su perfil psicológico.

Se trata de construir caracteres: pues bien, es preciso huir de

(1) El individuo es contracción de la especie. En rigor. no llegan a él ni la ciencia ni el arte. Pero todo perfeccionamiento en nuestra noción de la especie equivale a una aproximación mayor a lo individual.

caracterizar, o con síntomas vulgares y de cajón, o, viceversa, con síntomas gratuitos y de azar. De otro modo, escribir una novela sería lo más fácil del mundo. Siempre recuerdo que en *Luciano Leuwen*, de Stendhal, se nos habla mucho de un comandante muy comandante, y cuando, en efecto, llega a presentarse ante el lector, se le describe diciendo: «Tenía aspecto de notario.» Con lo cual no pretendo sugerir que las buenas novelas se diferencian de las malas en que en aquéllas los comandantes parecen notarios y los notarios comandantes, sino sólo hacer constar que Stendhal rehuye caracterizar su personaje con atributos banales. Siempre será preferible topar en la novela con un comandante de formato notarial que con una monja a quien un comandante le parece un arcángel. Lo primero, por lo menos, nos intriga; lo segundo, nos sabe irremediablemente a falso (1).

Toda esta tirada mía es pesada y abstrusa; pero debía decirse alguna vez, y yo me he sacrificado a tal deber. Por lo demás, podíamos seguir hablando indefinidamente sobre el libro de Miró, haciendo su anatomía, descomponiéndolo en sus elementos, y esta labor rendiría no escaso aprendizaje de técnica literaria. Que esto sea posible indica ya el rango de la obra.

Porque fuera un error excesivo de estas notas dejar al lector con una impresión desdeñosa para el arte de Miró. Miró es un gran escritor. Por ejemplo: «De Andalucía y de Orán venían mozas galanas, como la «Argelina», de tan curiosos afeites, olores y ringorrangos, que las pobres mujeres pecadoras del país se paraban y se volvían mirándola con ojos de mujeres honradas.» O bien este dibujo de dos solteronas: «No se las podía imaginar sino en su presente: altas, flacas y esquinadas; los ojos, gruesos, de un mirar compasivo; el rostro, muy largo; los labios, eclesiásticos; la espalda, de quilla, y sobre todas las cosas, vírgenes.»

Cada página tiene aciertos parecidos, y todo el libro rebosa un magnífico lirismo descriptivo—que es probablemente la auténtica inspiración de Miró y no la de novelista. Pero decir «lirismo descriptivo» no es decir nada, mientras no se precise un poco y desenvuelva lo que va plegado en esas dos palabras. Como no hay tiempo,

---

(1) En cambio hay en Miró una página deliciosa donde se habla de una abadesa a quien sólo preocupa la excesiva virtud de sus monjas, por si acaso atrae gracias extraordinarias, como apariciones, milagros, arrobos, que le plantearían graves problemas en su calidad de superiora. La pobre mujer se dedica a espantar lo sobrenatural, que constantemente aletea sobre el convento, amenazando con sobrevenir.

ni espacio, ni paciencia, más vale concluir reconociendo que no he dicho nada sobre Miró.

Es una lástima que nuestros escritores se queden siempre sin definir. No sabemos nada de Galdós —a pesar de tener tantos «amigos»—, ni de Valera. No sabemos de Valle Inclán, ni de Baroja, ni de Azorín. Desconocemos la ecuación del arte admirable que ejercitaron o jercitan aún.

LA QUERELLA ENTRE EL HOMBRE Y EL MONO

En una reciente conferencia dada ante el Congreso de Antropología (Salzburg, septiembre de este año), y en un artículo que publica el *Archivo de Ginecología* (1), aduce el profesor Westenhofer nuevas pruebas para la tesis, según la cual, no es el hombre quien procede del mono, sino el mono quien se deriva del hombre. Ya en 1924 había tratado con este fin del mentón humano y, en 1923, de ciertas particularidades internas, como los lóbulos del riñón y las muescas del bazo, que revelan la extrema antigüedad de nuestra especie.

Las investigaciones de Westenhofer son del mayor interés y gran rigor; pero el hecho de que causen sorpresa, y la tesis por él defendida suena a novedad o paradoja, pone de manifiesto un grave mal anejo a la forma actual de la cultura.

Este defecto de nuestra organización cultural podría definirse así: la cultura del presente está regida por la ciencia, pero la ciencia sólo es lo que pretende ser y lo que la hace apta para regir la cultura, si se la considera como el sistema integral del saber. La *ciencia*, pues, no *es especialista*. Mas, por otra parte, la inmensidad de su extensión obliga a que el *trabajo científico se produzca en una dispersión de especialidades*. De suerte que el especialismo es, a la vez, una necesidad y una contradicción de la ciencia. Entre la muchedumbre de daños que esto trae consigo, sólo uno apunto ahora.

De cada especialidad emerge un buen día cierta doctrina, que tiene directamente interés general. Esta doctrina desciende, como un

(1) *Archiv für Frauenkunde und Konstitutionsforschung*, 1926. Band XII, Heft 4.

dogma, sobre el resto de los hombres cultos, inclusive sobre los que cultivan otras especialidades. No pudiendo éstos discutirla, se limitan a aceptarla sumisamente, como un bloque rígido, de aristas rigorosas, de solidez inquebrantable. Es decir, que al transmigrar la doctrina de las mentes que la crearon a las demás, pierde precisamente los caracteres propios de la idea científica. Porque, dentro de la ciencia, toda teoría, aun la más firme, se presenta siempre con un índice de problematismo, de mera aproximación a la verdad ejemplar y única. Jamás excluye otras posibilidades en parte antagónicas. Esta endeblez de toda teoría científica es una de sus virtudes, tal vez la que más la diferencia de un dogma. Merced a ella, es elástica, y deja margen a la multiplicidad de puntos de vista y de innovaciones.

Un buen ejemplo de esto es lo acontecido con la descendencia simiesca del hombre. Nunca fue para el zoólogo otra cosa que una doctrina probable; nunca dejó de ser, en buena porción, problemática; siempre convivió con otras soluciones muy diferentes. Y, sin embargo, el dogma del origen pitecoide del hombre se instaló tiránicamente en muchas cabezas de psicólogos, filósofos, moralistas, historiadores, etc. ¡Cuántas ideas fecundas que en algunos de éstos pudieron nacer quedaron *a limine* agostadas, por no ser compatibles con aquella doctrina! Si hubiesen conocido la antropología, como la conocen los especialistas, se hubieran libertado del dogma que frenó ideas tal vez fecundas. El daño, en un caso como el que ahora apuntamos, es de grueso calibre; porque anda en juego, nada menos, que la idea que el hombre tenga del hombre, y en ella ha de influir forzosamente la idea que tenga de sus destinos zoológicos.

Y acaece que, dentro de la antropología, no ha imperado nunca tiránicamente la tesis del hombre-mono. La opinión opuesta, que ahora con nuevos argumentos propugna Westenhofer, tiene una historia muy larga, tanto casi como la de su antagonista. Para la noción del puesto que al hombre compete en la naturaleza es de suma importancia el acogimiento a una u otra doctrina.

La idea de que el hombre es oriundo del mono nos lleva a concebir la especie humana como una de las más recientes y avanzadas en el proceso de adaptación biológica. A la luz de la idea contrapuesta —el mono oriundo del hombre— aparece nuestra especie como una de las más antiguas entre los mamíferos, tal vez la más antigua que hoy existe. Su organización revelaría una sorprendente supervivencia de formas arcaicas y una energía conservadora incalculable. Sería el hombre un caso extremo de resistencia a la variación, una especie retardataria e inadaptada, extrañamente detenida y fija: en

cierto modo, un estancamiento biológico y un callejón sin salida de la evolución orgánica.

En rigor, desde los tiempos de Häckel nadie sostiene que el hombre proceda del mono, sino que uno y otro nacieron de una especie anterior. Lo que se discute es si esa especie paternal se parece más al mono o al hombre. Basta comparar el índice intermembral del hombre, aun el más primitivo, con el de los simios actuales, para comprender que representan formas divergentes de la evolución. El *Homo primigenius* da un índice de 68; el chimpancé, 110; el gorila, 117 (1).

Si, como he dicho, es característico de la estricta teoría científica su posible convivencia con otras teorías que contradicen aquélla, en cambio, hay siempre en la ciencia —como en la política— un partido, una teoría que ocupa el poder. Esta, que podemos llamar teoría canónica, impera siempre sobre las mentes menos inquietas y creadoras. Es la opinión más «seria», es decir, la menos genial e inteligente. Así, en la descendencia del hombre ejerce hoy la magistratura de teoría canónica la que considera al hombre como pariente próximo del chimpancé. Con gran formalidad se han reducido a estadísticas las semejanzas entre nuestra especie y las diferentes clases de simios. Según Schwalbe, coincidimos en 188 puntos con el gibón; en 272, con el orangután; en 385, con el gorila; en 396, con el chimpancé. Queda adjudicado el honroso título de primo del hombre a esta última bestia.

Pero conste que si las recientes observaciones de Westenhofer son, en su detalle, una novedad, no lo es, ni mucho menos, la presunción general que vienen a corroborar. Desde 1899, el gran antropólogo Klaatsch había invertido la tesis canónica, y ponía su genio y su brío al servicio de la otra idea: la gran antigüedad filogenética de la especie humana (2). Schoetensack, Ranke, Kollmann, le siguieron por idéntica o paralela vía; de suerte que la anterioridad del hombre respecto del mono es hoy una doctrina tan clásica como la otra.

---

(1) Sobre la tesis pitecoide puede verse, como resumen magistral de la cuestión, el trabajo de G. Schwalbe: *Die Abstammung des Menschen und die ältesten Menschenformen*, año 1923.

(2) Las obras en que Klaatsch expone en conjunto su teoría son: *Entstehung und Entwickelung des Menschengeschlechts* («Weltall und Menschheit», editado por Hans Kraemer, 1902). *Die Stellung des Menschen im Naturganzen. Die Abstammungslehre* (Jena, 1911). Sobre todo, *Der Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur*, 1922, obra póstuma.

La colocación de una especie en la serie genealógica depende, como toda cuestión cronológica, de que hallemos un término *post quem* y un término *ante quem*. La dentadura humana nos lleva a situar nuestra especie en tiempo posterior a la aparición de los peces. La dentina, que, bajo el esmalte, constituye su materia, procede de las escamas de los peces. En rigor, todo el esqueleto está compuesto de materias —fosfatos, carbonatos, flúor, magnesia— que existen en disolución en el agua marina. Lo que en el pez era coraza exterior, se ha internado, y es hueso y boca. No deja de ser curioso advertir que el gusto sólo conoce diferencias que el cuerpo pisciforme percibe con su periferia— lo dulce, lo ácido, lo amargo, lo salado. Por otra parte, oído, garganta y maxilares son transformación de las branquias del pez.

Pero la dentadura, que hace del hombre una especie más joven que el pez, le hace a la par más viejo que los demás mamíferos. Las armas dentales del roedor, del carnívoro, del rumiante, están especializadas para un exclusivo régimen de alimentación. La dentadura humana presenta en germen todas las diferenciaciones futuras, ninguna desarrollada, en confusa unidad. El síntoma es de importancia suma: acusa una extrema inadaptación en función tan decisiva como la alimenticia. Con razón llama Scheler al hombre un *dilettante* de la vida. Por lo pronto, lo es en el grave capítulo de la nutrición.

Lo propio acontece si atendemos a las extremidades. La disposición en el hombre de brazos y piernas con respecto al torso recuerda ante todo a la rana, inclusive en la ordenación de los músculos. La rana y el lagarto son parientes no muy lejanos del hombre. Es lo más probable que los peces primitivos poseyeran una disposición de aletas más próximas a la de los saurios que los peces actuales. Las especies vivientes más antiguas, como el barramuda de los ríos australianos, tienen otro par de aletas traseras que con las delanteras anuncian la colocación de las cuatro extremidades en los *sauromammalia* del período primario (1).

En este período primario, con el reptil, aparece la mano, y desde

---

(1) Klaatsch presume que los peces actuales son anfibios reaclimatados y readaptados a un régimen líquido exclusivo. La razón que para ello habría está en el hecho de que las especies actuales más sencillas, como los «ganoides» y «dipnoes» —a estos últimos pertenece el barramuda—, poseen aparatos respiratorios de tipo anfibial. Por otra parte, el *perioftalmus* sale a la rivera y se sube a los árboles usando de sus aletas como una morsa.

luego aparece con sus cinco dedos. Uno de los fenómenos más misteriosos de la Historia Natural es esta ley de la pentadactilia que impera en la evolución orgánica. Todo el que haya visto, aunque sólo sea en reproducción fotográfica, la huella del *cheirotherion* —que pertenece a la época primitiva— habrá experimentado cierto pavor advirtiendo su enorme semejanza con la huella de la mano humana. El pulgar, con su gruesa pulpa, la proporción de los dedos, etc., todo coincide inquietadoramente. Lejos, pues, de ser la mano una adquisición de última hora, la verdad es que se trata de uno de los órganos más antiguos, usufructuado ya por el más primitivo vertebrado terrestre. En éste como en otros atributos, se declara —dice Klaatsch— que lo sorprendente del hombre no es su progresiva adaptación, sino, al revés, su conservatismo, la tenacidad con que ha retenido y salvado elementos sumamente antiguos que las demás especies han perdido. La mano es uno de los grandes atributos del hombre. En combinación con el cerebro, ha hecho de él la bestia industriosa que fabrica instrumentos, el *homo faber*, o, como Franklin solía llamarle, *animal instrumentificum*. Según esto, lo maravilloso no sería tanto la existencia de la mano, sino la conservación de semejante antigualla zoológica.

Con esto hemos llegado a situar al hombre fabulosamente atrás en la serie de los tiempos. Lo encontramos junto a los primeros vertebrados terrestres. Eran éstos cuadrumanos (1). La cuadrupedia es una evolución y especialización posterior; la mano es primero. De ella, por ajuste exclusivo a condiciones especiales, nacen por, apelmazamiento de los dedos, el casco, la pezuña y la garra. La mano es todo eso y nada de ello. Es un aparato poco adaptado, es un retraso biológico. Se repite el mismo caso de la dentadura.

El embrión humano de dos meses es cuadrumano. Poned al recién nacido, que no sabe tenerse, un bastón entre pies y manos; se agarrará con tal fuerza, que podéis, levantando el bastón, verle sosteniéndose en vilo. El embrión humano es un animal trepador y reptil.

Tendríamos, pues, que hombres y monos formarían un grupo de animales más próximos que ningún otro al primer vertebrado terrestre y ocuparían el puesto de primeros mamíferos. Si ahora preguntamos en qué relación sitúa esta teoría al hombre y al mono, se nos responde lo siguiente: el mono es un animal que somática-

(1) Luego se verá la corrección de Westenhofer a este punto esencial en la teoría de Klaatsch y Ranke.

mente ha progresado más que el hombre; por tanto, procede de él, y no al revés, como suele creerse.

Por lo pronto, el hombre conserva más de la cola del saurio que los simios antropoides. El varón humano posee cinco residuos vertebrales del apéndice caudal; la hembra, cuatro; en cambio, el orangután se ha quedado sólo con tres.

Otro avance del mono consiste en la colocación de los ojos. En las especies anteriores se hallan colocados a uno y otro lado de la cabeza. Esto impide que las visiones se reúnan. El caballo ve dos paisajes paralelos y planos que no tienen unidad. La imposibilidad de superponer las dos imágenes de un objeto no les deja percibir el volumen ni la profundidad. Las cosas son como espectros incorpóreos, fantasmas. No falta quien atribuye a esto el carácter espantadizo de la raza equina. Para unir las imágenes era menester que los ojos se aproximasen, colocándose en un mismo plano. Ahora bien: en este proceso, el antropoide ha ido bastante más lejos que el hombre, tanto, que sus cuencas oculares restan espacio al cerebro y además han usurpado el sitio al órgano olfativo. El gran piteco no tiene apenas olfatación y empieza a perder el pulgar. Una vez más los monos, de puro progresivos, se han pasado.

He aquí, en tosco resumen, una filiación de la especie humana que presenta a ésta, no como un triunfo de la lucha por la existencia, sino, al revés, como una casta que ha sobrevivido a su inadaptación y a su retraso biológico; una raza arcaica, tenaz y somáticamente conservadora.

Del *pithecanthropus*, como de un tronco y nivel común, partirían dos líneas divergentes entre sí. Una, la humana, que insiste en los caracteres antiguos; otra, la simiesca, que avanza más, y cuanto más avanza más se deshumaniza. Debió haber un momento de dramática separación entre las dos especies. El antropoide es derrotado y huye a la selva virgen, lugar característico de especies en retirada; así, entre los hombres, los pigmeos.

Hay un punto en que Westenhofer corrige y completa a Klaatsch, Ranke, etc. Se trata del pie. La doctrina general, que aun éstos mismos aceptaban, supone la anterioridad del pie prensil, del cual se habrían formado la zarpa, la pezuña y el pie humano. Westenhofer hace notar que lo específico del pie es el talón, el empeine y el tendón de resorte. En los reptiles y anfibios asistimos a la preformación de todo esto según van haciéndose más terrestres que acuáticos. En los conocidos no llega a desarrollo porque los huesos pedales están ya anquilosados. Pero hubo un reptil de huesos pedales aun

blandos, que comenzó a erguirse merced al tendón de resorte; este reptil inicia el pie humano, que puede luego diferenciarse en pezuña para correr —como en tantos mamíferos—, o en pie prensil, como en el mono. El pie humano es causa y efecto, a la vez, de la erección. Merced a ella, la mano, grave antigualla biológica, queda libre y perfecciona su torpeza de instrumento universal, poco diferenciado. El pie —no primariamente la mano— ha sido, pues, quien ha permitido al vertebrado terrestre más antiguo hacerse un animal de cerebro. El otro retraso orgánico, la dentadura inadaptada, vino a facilitar esto último, porque impidió la formación del morro, el desarrollo de los músculos maxilares, que restaban sangre al progreso cerebral. El morro y el cerebro están fisiognómicamente en razón inversa (1).

Tal es la concepción de la descendencia humana según la teoría no canónica. ¿Cuál es la verdad? Desde el punto de vista de la verdadera cultura, no es lo más importante decidir. Cultura es, frente a dogma, discusión permanente. Por esta razón conviene presentar frente a la idea canónica la revolucionaria. Conviene, conviene la herejía —como en la Iglesia— en la ciencia.

---

(1) Esta corrección permitiría, creo yo, aclarar un poco las relaciones del hombre, mamífero del eoceno, según Klaatsch, con las especies consideradas como más antiguas entre los mamíferos placentarios. Estos son los *insectívoros* —oso hormiguero y colmenero, etc.—, que son plantígrados.

PARA UN LIBRO NO ESCRITO

I

¿Se puede escribir un artículo al aire libre? Lo mejor sería no intentarlo, porque es una empresa difícil. Como el *plein air* deshace la figura en el cuadro impresionista, disociándola en puros reflejos, en manchitas independientes, átomos de cromatismo, el paisaje libre dispersa la persona, aventa la grey de las ideas, descompone el intelecto en sus simples elementales. El campo no permite el recogimiento, la concentración de fuerza que constituye la individualidad; por lo menos, esa última potencia de individualidad que es el pensamiento. El sol hace con uno lo mismo que con la gota de rocío, la cual pretende, péndula en la punta de la hoja, captar el paisaje entero dentro de sí, espejándolo en su microcosmos esférico. Pero el mismo rayo de sol que la enciende, y la convierte en diamante, y la vuelve un instante pupila irisada, la asesina sorbiéndola, disgregándola en la atmósfera. Siempre me ha conmovido el pequeño drama cósmico que es la muerte de la nube blanca, que el sol mata volviéndola azul, borrándola, aniquilando su pretensión de destacarse a fuerza de blancura sobre el fondo del firmamento. El pensamiento viene a ser un intento parejo de situarse frente a todo lo demás, fuera y contra todo lo demás; de hacerse a sí mismo isla, de ser parte del ser universal, que empuja contra nosotros sus formidables espumas metafísicas.

Es curioso que esta impresión elemental de sentirse fuera de lo demás, y que llamamos conciencia individual, ha sido valorada con signo opuesto por el europeo y el asiático. Para el europeo, es la suma delicia sentirse vivir aparte, advertir que él no es las demás cosas. Le complace palpar sus propios límites, recorrer sus fronteras

y confirmar que no se confunde en ningún punto con los otros seres. Cuanto más propio se sea, cuanto más diferente, extraño y privado, más intensamente cree vivir. En cambio, el asiático sufre de ser individuo, se angustia de ese aislamiento, se siente al ser sólo lo que él es como desterrado de las demás cosas, y preferiría serlas todas, no por afán de ser más, sino, al contrario, para no ser nada determinado y con límite, para alentar en la unanimidad universal. Percibe su concreta figura como una amputación. Es trozo y fragmento al ser individuo; es muñón del cosmos. Diríase que le duele su propio perfil. De aquí que, para el asiático, la vida más intensa sea la que le lleve al aniquilamiento, que rompa sus fronteras de individuo y le anegue de ser universal. Para nosotros será siempre monstruoso el hecho de que razas enteras consideren el dejar de ser, el Nirvana, como ideal de la vida. Y, sin embargo, Oriente y Occidente han solido encontrarse en las cimas de las mentes místicas. Así, el maestro Eckhardt insiste en que todo ser lleva en sí su propio fracaso. Cada ser fracasa en la medida en que no es los demás seres. Consiste, pues, en una negación infinita; su ser está tejido de no ser esto, de no ser lo otro, etc.

En téminos más moderados, estas dos delicias antagónicas, de ser individuo y dejar de serlo, se disputan el alma del hombre urbano cuando de la ciudad va al campo. No hay duda de que el hombre rural es menos individuo que el hombre ciudadano. Este diferente grado de individuación inspira la radical diversidad que existe entre la cultura de la ciudad y la cultura campesina. Porque no se trata sólo de dos estadios en la evolución de una cultura, sino de dos principios de vida sobremanera divergentes.

II

Escribo sumido en un paisaje andaluz. Blanca serrezuela al fondo. Los olivos, en rangos disciplinados, hacen pesar su fronda plomiza sobre una tierra roja y grasa. Los cortijos multiplican su blancura en placentera dispersión, y las pitas amenazan vanamente al contorno con sus espadas fláccidas.

Siempre que bajo de la áspera Castilla a esta gleba feliz, donde las gentes llevan prendida una sonrisa perdurable entre los dientes, me ocurre preguntarme si se ha escrito alguna vez algo que tenga sentido sobre el alma andaluza, que es una de las más extrañas de

Europa. Y es, en verdad, sorprendente que, habiéndose ennegrecido tanto papel sobre Andalucía, no se haya dicho nunca una palabra aguda, un vocablo en forma de llave que nos abra el misterioso aparato de relojería espiritual alojado en esta raza.

Como siempre, ha faltado también en este caso lo que es, según Platón, la emoción preludial en toda obra de intelecto: la sorpresa de que una cosa sea como es, el espanto ante lo evidente. Quien no sea capaz de pasmarse ante el simple hecho de que la vida andaluza exista, quien entre dentro de ella desde luego, como la cosa más natural del mundo, queda imposibilitado de comprender lo que en ella —como en todo— es lo más interesante: sus raíces, sus supuestos primarios, toso eso que no está especialmente en ningún sitio ni en ningún caso, por lo mismo que está en todos los sitios y en todos los casos. Menos que nadie percibe esos supuestos tácitos, secretamente actuosos, el andaluz mismo. Cada vida, individual o colectiva, parte de ciertos principios, que son su *a priori* psicológico. Por lo mismo que éstos llevan en peso entera aquella vida y son su subsuelo, no se da cuenta de ellos el que los vive. Sólo nos damos cuenta de lo secundario y superficial, de lo cambiante y anecdótico.

He aquí por qué en estos días vagos de viaje y de reposo literario, no pudiendo escribir sobre ningún libro a la mano, bajo la presión deleitable del sol tartesio, envío a mis lectores esta nota sobre un libro no escrito aún, esta nota en que se postula un libro discreto, curioso, penetrante, sobre Andalucía.

Yo creo que hay una cultura andaluza en sentido más hondo y radical que toda esa parada de escuelas andaluzas de pintura, poesía, etc. Es ya no haberse enterado de lo que en la cultura andaluza hay de más específico hacerla consistir en arte pictórico o literario. Arte, literatura, ciencia, religión, Estado, todo eso, que constituye, en efecto, las culturas del centro y del norte de Europa, de Roma o de Grecia, trae en el fondo muy sin cuidado al andaluz eterno, cuya cultura consiste precisamente en todo lo demás de la vida que no es eso.

¿En qué, pues?, se me dirá. Muy sencillo: en lo cotidiano. Ha habido y hay razas que anteponen lo extraordinario a la existencia cotidiana. Se afanan en producir aquello, en hacer sobrevenir lo heroico, lo genial, lo trágico, y no paran mientes en la porción de vida —cuantitativamente la más importante— que fluye por las horas y los minutos. Preparan la fecha eminente y desatienden la curva suave e ingloriosa de todos los días, de todas las semanas, de todos los siglos.

En este sentido, la comprensión de la cultura andaluza, nos es facilitada por lo que sabemos de los pueblos orientales, de quienes se halla, en efecto, mucho más cerca el andaluz que de los *sensu stricto* europeos.

Todas las culturas son soluciones o intentos de solución al problema de la vida. Y son diferentes entre sí porque el problema de la vida, radical punto de partida, es sentido por cada raza de un modo distinto. Esta es la razón de que una cultura extraña *no sirva* a un pueblo; la solución que ella aporta es incongruente con la fórmula del problema vital que en su fondo orgánico lleva.

La mejor introducción al andalucismo, a la cultura tartesia, es, en mi entender, pensar lo siguiente: supóngase que el problema de la vida consista, no en crear esto o lo otro, no en realizar tales o cuales valores trascendentes —la verdad, la justicia, el dominio sobre la naturaleza, la organización de la humanidad, etc., etc.—, sino simplemente en usarla lo menos ingratamente que se pueda. Pues bien: desde este supuesto, la vida sevillana es un sistema perfecto, cerrado y completo. Probablemente, hace mil años era en lo esencial (1) idéntica a lo que es hoy, y no hay razón para que no lo sea dentro de otros mil. Ciertamente que un europeo normal no acepta ese supuesto; para él la vida no es un torrente que pasa sobre el hombre y del cual conviene defenderse con astucia, gracia y cautela, sino una fuerza que radica y brota en cada individuo y le incita a empresas. El europeo busca la tragedia, se obstina en intervenir en la marcha del universo con la pretensión de gobernarla. Como esto es, probablemente, imposible, la historia de Europa va de tragedia en tragedia, sometida a perpetuo cambio y constante inquietud. El andaluz es, por el contrario, el hombre resuelto a evitar la tragedia, a sortearla, a darle un quiebro. Esto, claro es, le lleva a no hacer historia. (Uno de los temas del libro sobre Andalucía, que postulo, debería determinar la medida en que esta raza ha intervenido o no ha intervenido activamente en la historia).

Lo que la vida andaluza tiene de oriental no es su aparente y superficial orientalismo, sino la común raíz campesina. La cultura tartesia es una cultura eterna y esencialmente rural. Los ritos de la campiña son el sustituto de las ideas de Estado, de los principios religiosos, de las «razones» científicas...

---

(1) Recuérdense los datos sobre la vida de los tartesios que la antigüedad nos ha transmitido. Es, en verdad, pasmosa la semejanza que acusa con la vida andaluza actual.

III

El sol evapora el pensamiento. El intento de escribir un artículo al aire libre fracasa. Renunciemos, pues. Otro día, entre cuatro paredes, defendido de la disociación que el campo impone, procuraré decir lo que hace muchos años pienso sobre el alma andaluza (1). Es tema delicado que, sin motivo justo, puede irritar a mis casi paisanos.

---

(1) Véase «Teoría de Andalucía» (en el tomo V de estas *Obras Completas*).

U N D I Á L O G O

El señor Henri Massis, autor de estas *Reflexiones sobre la novela* (1), ejerce la crítica literaria católica. Porque vivimos un tiempo tan extraño, que existe en él una crítica literaria católica. Una voz: «¿Y no le parece a usted que ese síntoma honra a una época?» Contestación: «No, señor.» La voz: «¡Es usted un sectario!» Contestación: «¡Y usted, un majadero!» Escena vil de boxeo. Párpados amoratados; en las frentes, inusitadas protuberancias. Intervención de la Policía. Recalada en la Delegación.

—Amigo mío, ahora que hemos pagado ya nuestro humilde tributo a la época, que hemos canjeado unos cuantos golpes, que hemos complacido a las fuerzas prepuestas al orden público dándoles una ocasión más de intervenir y nos encontramos en la cárcel, podemos libertar nuestras almas y permitirles una conversación decorosa, temperada y leal, sobre el asunto que muscularmente hemos debatido antes. Al higiénico atletismo de los cuerpos suceda el de las mente. Lo que me parece mal de la crítica literaria católica no es lo que tiene de católica ni lo que tiene de crítica literaria.

—Entonces, ¿dónde está el defecto?

—En lo que tiene de crítica literaria católica.

—No entiendo. ¿Qué inconveniente encuentra usted en ella?

—Un inconveniente parecido al que encuentro en el cuadro redondo, en la justicia verde y en la hipotenusa sulfhídrica.

(1) Henri Massis: *Réflexions sur l'art du roman*. Librairie Plon, 1927. En otro capítulo comentaré lo poco que el Sr Massis dice sobre la novela, juntamente con la interesante conferencia del novelista François Mauriac, *Le Roman d'aujourd'hui* publicada en la *Revue Hebdomadaire*, 19 de fefebrero de 1927.

—Pero esas cosas no existen; son absurdas.

—Pues ése es el mal que encuentro a la crítica literaria católica que no existe.

—Sin embargo, la crítica literaria católica existe; por ejemplo: la del señor Henri Massis.

—He ahí, amigo mío, por qué me parece un síntoma fatal. Vivimos un tiempo en que existe una crítica literaria católica; es decir: asistimos a una época en que existen algunas cosas que no existen.

—¿En qué se funda usted para negarle la existencia?

—¡Ah! Muy sencillo: en lo mismo que el propio señor Massis nos dice. Dice este señor que los demás críticos literarios católicos no son tales porque se contentan con hacer, por lo pronto, crítica literaria, sin más calificación, y a esa crítica literaria no católica agregan un suplemento de juicio moral católico. Esta mera yuxtaposición de una estética laica y una moral católica no puede llamarse, con verdad, crítica literaria católica. Està discreta observación del señor Massis demuestra que, fuera de él, no hay tal casta de crítica. Mas cuando le preguntamos si hay, no obstante, críticos literarios católicos, nos responde como Martín cuando, en el cuento de Voltaire, le preguntan si hay aún anabaptistas: *Oui, il y a moi.* Ahora bien: si el señor Massis no logra convencernos, si sus razones nos parecen inoperantes, tendremos algún derecho para sostener que la crítica literaria católica no existe.

—Pero es el caso que la razón dada por Massis es muy aguda y de gran vigor. El catolicismo no es una cosa que pueda añadirse a otras: él nos introduce en la realidad, en la verdad misma, y nos proporciona, por tanto, un punto de vista desde el cual se determinan las condiciones de toda realidad, de toda verdad; entre ellas, de la verdad artística. De aquí que la inspiración y la crítica del arte tengan que ser católicas, no por consideraciones suplementarias, sino por esencia. En vez de adjuntar homilías a la crítica de un autor, es preferible invitar a éste a que reflexione sobre la esencia misma de su arte y del ser: la meditación estética pura lleva al catolicismo.

—Sí, sí; ya he leído todo esto en el librito del señor Massis y me ha maravillado. En general, los libros que producen ahora los católicos militantes de Francia —me refiero a los de tema filosófico o próximos a la filosofía— nos dan con frecuencia motivo para maravillarnos. Sus frases pueden repartirse en dos especies: unas, en que se insulta a todo lo que no es el catolicismo tradicional, y otras, en que se afirma vehementemente la superioridad del catolicismo tradicional. Afirmaciones y negaciones. Golpes. Boxeo. Nunca se plantea

serenamente un problema y se intenta su solución. Nunca se repiensa con noble y efectivo esfuerzo la magnífica tesis católica, a fin de aproximarla a nuestra mente actual, o bien con ánimo de mostrar concretamente su fertilidad en tal o cual cuestión. Semejante catolicismo es un comodín que justifica la ignavia. Contrasta superlativamente con la egregia labor que durante estos mismos años están haciendo los católicos alemanes. Hombres como Scheler, Guardini, Przywara, se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático («modernismo»), sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas. De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos. Una obra así es propia de auténticos pensadores. Los escritores franceses del catolicismo parecen más bien gente política. Atacan y defienden; no meditan. Insultan y enconan; no investigan. Usan del catolicismo como de una maza. Se ve demasiado pronto que su afán no es el triunfo de la verdad, sino apetito de mando. La actitud que han tomado la han aprendido de los sindicalistas, comunistas, etc. Porque hubo un tiempo en que, como ahora a ciertos católicos les basta con declararse católicos para asumir todas las sabidurías, los socialistas extremos creían poseer en cifras todas las verdades y desdeñaban la ciencia burguesa. También entonces había una crítica literaria socialista donde volcaban toda su miseria mental y todo su rencor las almas menos bellas del tiempo.

—Pero con todo eso no responde usted al razonamiento del señor Massis.

—¡Ah! Pero ¿es un razonamiento? Me había parecido más bien un juego de palabras. Cuando dice que el catolicismo nos introduce en el centro de lo real, se ampara en un equívoco. Esa realidad, ese centro y esa introducción entiéndanse religiosamente, y entonces su afirmación es congruente. Pero entonces no se añada que el católico, como tal, *sabe* lo que es la realidad y posee un ejemplar doctrinal de estética. De la religión no se deriva una filosofía ni, en general, una ciencia, menos aún una estética y todavía menos una crítica literaria. No basta ser católico para hallarse en posesión de tan espléndido patrimonio. Ni hay idea que los verdaderos católicos debieran perseguir con mayor denuedo que ésta. Precisamente, la suma originalidad del catolicismo frente a todas las demás religiones es que separa de manera radical la fe de la ciencia y la vez postula la una para la otra sin allanar violentamente su fecunda

diferencia. La *fides quaerens intellectum* de San Anselmo es acaso el lema más fértil que se ha inventado y el que más agudamente define la mente del hombre. La fe que siente su propia plenitud en forma de enorme sed de intelecto —no de petulante satisfacción propia, no suponiéndose, ya y sin más, intelecto; he ahí la audacia admirable del catolicismo. La fe no se contenta consigo misma: exige pruebas de la existencia de Dios, pruebas racionales, por $a + b$. No es una fe holgazana, no exonera de la fatiga intelectual, no nos da la ciencia, sino que, al revés, la exige. El señor Massis juega del vocablo. Habla equívocamente del catolicismo como religión y como una determinada filosofía que se ha dado en llamar católica: el tomismo. Su crítica literaria, en verdad no es católica, sino tomista; como son tomistas todos los escritores de Francia que hacen ahora una ofensiva bastante ofensiva, bajo una bandera de catolicidad.

—¿Y no le parece a usted obra benéfica? La mente contemporánea vive perdida en la mayor confusión. Esto es patente, sobre todo en el orden artístico. Los escritores a que usted se refiere proponen la salud en el tomismo, que es una doctrina integral y taxativa.

—Es cierto: vivimos en una espléndida confusión. Pero, ¡qué le vamos a hacer! Dios impone a la historia épocas que parecen claras y épocas que parecen confusas. Nuestro deber es aceptar lealmente la hora a que hemos sido citados sobre el planeta, y si es de confusión, confundirnos denodadamente, sin ahorrar esfuerzo, la pupila alerta y el corazón lo más poroso posible. Lo otro es ilusorio —en ciencia como en arte. Pregonar el tomismo como un específico no nos adelanta nada, como nada adelanta al artista que bracea angustiosamente náufrago en la tormenta actual del arte invitarle al clasicismo. La vida del hombre y el curso de la historia son cosas más graves y más trágicas que todo eso. ¡Bueno fuera que estuviese en nuestra mano ser en cada momento lo que nos viniese en gana: tomistas y clásicos, por ejemplo!

—De modo que para usted tomismo y clasicismo...

—Sí; con todo respeto sea dicho, y reservándome un amplio margen para juicio más detallado y formal, tomismo, clasicismo y demás específicos me parecen cosas que inventan los hombres para no trabajar. Apartémonos cortésmente, pero un poco aburridos, de las personas que nos las proponen con gesto farmacéutico. El deber del hombre no es poseer, sea como sea, soluciones, sino aceptar, sea como sea, los problemas. Y éstos son siempre los actuales, son el destino de cada generación.

—Pero reconoce usted que el pensamiento europeo vive hoy en plena confusión...

—Si quita usted el «plena», lo reconozco resueltamente, y, además, resueltamente lo aplaudo. Algún otro día que hayamos de nuevo ejercitado nuestra musculatura y encontremos otro guardia benéfico que nos recluya en la prisión, le confesaré a usted por qué me parecen convenientes para Europa unos años de esa llamada confusión.

CUESTIONES NOVELESCAS[1]

PARA entendernos con el señor Massis era menester previamente recusar la ficción de su tomismo y de su presunto catolicismo. Uno y otro son en el señor Massis máscaras de guerra como las que usan los mahoríes, «posturas» y batimán polémico. Nada urge tanto en la presente hora del espíritu como lograr que el escritor se deje de polémicas y gestos, de predicaciones y propagandas, para, en lugar de ello, sumergirse hasta el occipucio en las cuestiones sustantivas. En definitiva, son las cosas quienes han de salvarnos, proporcionándonos nueva nutrición. De lo que ellas sean depende toda posible salud. ¿A qué perder el tiempo en recomendaciones o reconvenciones?

El señor Massis insinúa que la literatura sólo puede hoy salvarse en la novela, y que la novela, no obstante, se halla en trance apurado. Una cosa aproximada sostengo desde antiguo. Vea el señor Massis cómo nos entendemos en las cuestiones efectivas. Conviene pensar con los ojos, es decir, disciplinar nuestro intelecto, para que transcriba en conceptos lo que se ve, evitando suplantarlo por lo que se desea. Y lo que se ve en el área universal de las letras es un pavoroso desierto. Hay talentos, acaso más numerosos que nunca; pero no hay obras. Nuestra época es un formidable ejemplo de cómo para crear no basta el pensamiento. Hace falta el amor a las cosas y una genial humildad ante la obra misma que se emprende, respecto a sus leyes y estructura.

El señor Massis subraya certeramente la incompatibilidad de la

(1) Henri Massis: *Réflexions sur l'art du roman.*

novela con el estilismo. Hoy, todos los escritores son estilistas —desde Chateaubriand viene progresivamente produciéndose el fenómeno. «Advirtamos desde luego —dice Massis— que el procedimiento creador del novelista difiere esencialmente del propio al artista literario. La táctica del novelista no es otra que dirigirse entero hacia las cosas». El estilista, por el contrario, es un incansable Narciso literario que busca en toda linfa su propia imagen, y viceversa, compone su figura en previsión de linfas que la reflejen. Esta sed de sí mismo que aqueja a Narciso y le inclina sobre el estanque y sobre el charco es un tantálico castigo. Narciso convierte en espejo todo lo que mira y, al no lograr aburrirse de sí mismo, engendra el hastío en los demás.

La producción de nuestro tiempo es atrozmente fastidiosa, porque en ella no se va a la obra, a cada obra, sino que consiste en fabricar una actitud del sujeto perpetuamente repetida. Este narcisismo no es sino el síntoma que en el arte trasparece de un modo de ser general, el cual topamos parejamente en todas las dimensiones de la vida presente: la estrechez de alma. Las nuevas generaciones, al pairo de sus excelentes dotes, han nacido condenadas a ser almas angostas, sin aptitud de dilatación y porosidad. Por eso no son entusiastas de nada y curiosas de muy poco. El entusiasmo —la gran dilatación psíquica, según se confirma analizando el simbolismo de sus gestos correspondientes, todos ampliativos, como la exorbitación de los ojos, abrir la boca, ademán de elevar y separar los brazos: en fin, el aplauso —es un lujo vital, una aventura íntima y un riesgo; es brincar fuera de sí mismo y sumergirse en otro ser, persona, obra o cosa.

Para quien ya no es joven, nada más atractivo que perescrutar desde lejos las almas transeúntes de los jóvenes. (Un ingrediente eterno de la juventud es creer que los demás no ven nuestro ser íntimo. Cuando avanzamos en la existencia advertimos que en toda nuestra vida no hemos hecho otra cosa que gritar a los cuatro vientos el secreto de nuestro modo de ser, que tanto queríamos ocultar) (1).

---

(1) La otra experiencia que en este orden hacemos es curiosamente inversa: el joven que cree poder mantener arcano su íntimo ser cree, en cambio, que las gentes ven sus actos y le juzgarán por ellos, de suerte que, poniendo cuidado y rigor en éstos, se formarán los prójimos la imagen de nosotros que deseamos. ¡Vana ilusión! Las gentes, muy especialmente en nuestro país, no se enteran de lo que hacemos, o se enteran mal. Cuanta mayor exactitud impongamos a nuestras acciones, mayor será la mala inteligencia. Ofrecer exactitud al inexacto y continuidad al distraído son grandes

Oblicuos sobre ellas, prevemos el porvenir, como Cagliostro, mirando al fondo de un vaso de Borgoña, vio, diez años antes de ocurrir, la decapitación de María Antonieta. (La extraña escena se cuenta en las *Memorias* de Marmontel, y Alejandro Dumas la ilumina deliciosamente en *El collar de la reina)*. Los jóvenes viven hoy casi exclusivamente de complacencia en sí mismos. Sería injusto — y lo que es peor— inexacto, poco perspicaz, creerlos excesivamente vanidosos. No, no; no es esto. ¡Ojalá que fuesen vanidosos! El vanidoso necesita atender a los demás. La vanidad es el impulso más tosco de cuantos nos llevan a mirar en derredor; pero, al fin y al cabo, un motivo para salir de sí mismo. La cosa es más complicada y más grave: no es que el joven de hoy, más que el de otro tiempo, se juzgue maravilloso, y porque se juzgue así se complazca en sí mismo. Lo que pasa es que ha nacido casi ciego para toda maravilla exterior, que no tiene apenas experiencia de nada maravilloso, y, en consecuencia, puede vacar, sin excepcional vanidad y sin remordimiento, paradisíacamente, a complacerse en su persona, sea ella como sea, sin que necesite esta complacencia fundarse en una gran idea de sí propio. ¡Jóvenes amigos, sois ambulantes mónadas reclusas en sí mismas que, como las de Leibniz, no tienen ventanas!

Ahora bien; no es fácil que una mónada sea buen novelista. El alma del novelista, tienen razón Massis, pondera hacia las cosas: es un alma grávida, que tiene fuera de sí su principio de motor. Funciona en virtud de atracciones, se deja arrastrar por los destinos ajenos. Tiene psicología de planeta o de satélite. (Una hipótesis vigente considera a la Luna como un cuerpo errabundo que, al pasar un buen día cerca de la Tierra, fue captado por la atracción de ésta y gira desde entonces en círculo cada vez más cerrado, hasta que otro buen día caiga sobre nuestro globo y se confunda con él). No es, pues, extraño que los jóvenes, al menos en España, prefieran la ocupación lírica, que es más monadológica e implica el mínimo esfuerzo.

* * *

---

errores de táctica vital. Resulta, pues, una cruel paradoja, que, no obstante, nadie deja de confirmar a los cuarenta años: lo invisible, que es nuestro carácter y secreto fondo, es lo que aproximadamente ven de nosotros los demás, y, por el contrario, lo visible, que son nuestros actos— hechos y dichos—, no consta debidamente en la idea que las gentes tienen de nosotros. He procurado decir algo para la aclaración en este enigma en el ensayo *Sobre la expresión, fenómeno cósmico. (El Espectador*. Tomo VII, 1930, en el tomo II de estas *Obras Completas.)*

«Lo que pedimos a la novela», titula Massis uno de los capítulos de sus *Reflexiones*. A su juicio, la guerra ha constituído una terrible experiencia, que marca indeleblemente las almas a ella sometidas. Merced a esa experiencia el europeo ha sido puesto en contacto con la realidad cruda y última. Es vano, por tanto, que se nos quiera divertir con ornamentación y fantasía. Necesitamos una literatura más humana. El propio Massis imprime esta palabra en cursiva y se disculpa de usarla. «Es vaga, es equívoca, es peligrosa», dice. Sin embargo, insiste en ella y nos deja sin precisión sobre su sentido. Lo más claro que conseguimos es esto: «Queremos novelas en que pase algo, en que la vida sea aventura y drama de que el hombre real no se halla ausente, el hombre que hemos visto cual es y que no tiene nada que ocultarnos. Hemos recibido en todos los órdenes una gran lección de realismo».

¿Nos deja satisfechos, esclarecidos, esta fórmula que pretende definir el apetito literario del tiempo? Yo no podría decir que me parece falsa, pero sí que me parece insuficiente. Ya el hacer intervenir la guerra es mal signo. Ni las guerras, ni el catolicismo, ni la geometría explican las variaciones literarias.

En una conferencia sobre «La novela de hoy», François Mauriac se plantea así la cuestión: «El novelista nos presenta a los hombres en conflicto: conflicto de Dios y del hombre en la religión, conflicto del hombre y la mujer en el amor, conflicto del hombre consigo mismo. Ahora bien; si hubiese que definir en novelista este tiempo de trasguerra, diríamos que es una época en que disminuyen cada vez más los conflictos de que la novela había vivido hasta ahora» (1). El señor Mauriac es católico; el señor Massis también. Sin embargo, el tema de la novela da ocasión para que el señor Mauriac sostenga en todos los puntos una tesis contradictoria de la del señor Massis. Lo cual demuestra andando que el catolicismo no nos proporciona una doctrina estética, como el señor Massis pretende.

El señor Massis quiere que en la novela «pase algo», y ese algo es, por lo visto, un conflicto —religioso, amoroso, personal —como pasaba en Balzac. El señor Mauriac, pensando, yo creo, más lealmente, más al hilo de las cosas, declara que la novela no puede radicar en la historia de un conflicto, porque hoy no los hay, y, consecuentemente, no debe parecerse a Balzac.

Si en última instancia lleva o no dentro de sí conflictos el alma

---

(1) «Le Roman d'aujourd'hui», *Revue Hebdomadaire,* 19 febrero de 1927.

contemporánea, es cuestión delicada. Pero es innegable que, aparentemente, se halla libre de ellos, y este hecho debía causar mayor sorpresa de la que levanta. ¿Qué quiere decir esa ausencia de conflictos, por lo menos, esa evidente disminución de angustias íntimas, esa niñez inesperada que sobreviene al europeo cuando sus conflictos exteriores empiezan a ser pavorosos? Pero dejando ahora este grueso tema, ¿cree Mauriac que si hubiese conflictos en nuestra vida nos interesarían en la novela? Este paralelismo entre las formas del arte y del contenido de la vida es un poco ingenuo. La historia nos pasma dándonos el espectáculo escandaloso de la aparente independencia entre el apetito artístico y el destino vital. Mientras los parisienses del 93 se guillotinaban mutuamente, el *Mercure de France* publicaba versos titulados «A los manes de mi canario». Cuando yo tenía veinte años mi irritaba esta incongruencia; hoy me parece admirable. Ella me recuerda que la vida es más profunda que mis ideas preconcebidas y me invita a ensanchar éstas, a seguir la pista subterránea de los instintos humanos. Porque hay, en efecto, paralelismo rigoroso entre nuestro estilo y nuestra existencia; pero son idiomas distintos y es preciso descubrir la clave de sus exquisitas correspondencias. En la época más abrumada de la vida ateniense, cuando se deshace su poderío y su riqueza en trágico derrumbamiento, la gracia elástica y aérea de Praxiteles fluye en *allegro cantabile* por los mármoles y destierra de sus figuras toda pesadumbre.

Después de todo, los conflictos de Balzac no nos son extremadamente ajenos, y si nos aburren, no es por su contenido, sino precisamente por lo que tienen en general de conflictos. El drama que nos presentan nos sabe a dramón, y si logra interesarnos —cosa difícil—, lo que logra es movilizar y sacudir el cieno melodramático que yace en los bajos fondos de nuestra alma, el «humus» fermentario de nuestra afectividad. Presas de su influjo, perdemos la serenidad para contemplar la novela como tal, como obra literaria.

Massis, más patriota y católico que sincero cazador de verdades, más propagandista de específicos que intelectual, que hombre de cuestiones, postula un retorno a la pura fórmula de la novela francesa, cuyo ejemplo es Balzac. Mauriac, más dócil a las solicitaciones de la verdad, confiesa que «no es posible contentarse con la fórmula de la novela psicológica francesa en que el ser humano se halla en cierto modo delineado, ordenado, como la naturaleza lo está en Versalles». Los héroes de Balzac «son siempre coherentes; ninguno de sus actos se resiste a ser explicado por su pasión dominante ni

se sale de la línea del personaje». Massis cree que precisamente por esto hay que volver a Balzac. Por lo visto, reina el cisma en este turbulento catolicismo literario de Francia.

Y es el caso que, a mi juicio, ambos discrepantes tienen razón. Frente a la dispersión y anormalidad constitutiva de las figuras proustianas, «que carecen de un centro», es razonable que Massis demande coherencia de la persona; pero la coherencia en Balzac es pobre esquematismo, y Mauriac hace bien en subrayar la fértil enseñanza de relativa incongruencia que a la tradición novelesca de Francia agrega Dostoyewsky.

La solución que Mauriac propone para resolver la crisis de la novela tiene un sabor diplomático que enternece: «el acuerdo entre el orden francés y la complejidad rusa».

LA INTELIGENCIA DE LOS CHIMPANCÉS

Pocas veces una pura investigación psicológica ha producido impresión tan honda y fulminante como el examen de la inteligencia de los chimpancés de Wolfgang Köhler, que comenzó a publicarse en 1917. Hoy ejerce Köhler el mandarinato de psicología que más alto rango posee en el mundo: la dirección del laboratorio berlinés, investida hasta hace pocos años por Stumpf. Recientemente ha resumido sus observaciones sobre la mentalidad de los antropoides en una conferencia dada en Madrid (Sociedad de Cursos y Conferencias) (1). A los que escucharon esta conferencia —principalmente gente de letras y gente de mundo— les pareció interesante y grata, pero un poco ingenua.

Se ha observado que los madrileños, cuando creen haber entendido un tema científico de que se les habla, lo encuentran siempre ingenuo. Y el caso es que tienen razón. Hay en la ciencia un fondo de ingenuidad, más aún, de puerilidad, que contrasta con la «listeza» del buen madrileño. Un hombre de ciencia es un poco niño toda su vida. Decidme lo que una persona «seria», completamente seria, de una nación o tribu que ignorase el sentido de la ciencia, pensará por fuerza si entra en un laboratorio de física o de química. Ve allí hombres maduros, cuando no ancianos, de aspecto tan «serio» como el suyo, pero que se dedican a ir y venir por el aposento, vestidos con grandes blusones, destapando frasquitos, encendiendo hornillitos, doblando tubitos de vidrio en una llamita de alcohol, pesando minucias en el juguete de una balanza, y todo esto con el

(1) Köhler fue invitado primero por un Instituto de Barcelona.

gesto beatífico que ponen los niños cuando juegan. Comparativamente es mucho más serio —¡qué duda cabe!— un Consejo de Administración en que se barajan millones, se afrontan huelgas, se fijan jornales, se determinan dividendos. Es más seria también la política, aunque sea la de un Gobierno de provincia, en que se maneja la Guardia civil y la Policía, se giran órdenes a los alcaldes de los pueblos, se encarcela a los periodistas y se combate un motín. En rigor, hasta es más serio un baile, más comprometido, más satisfactorio, de consecuencias más efectivas para el individuo. Frente a todas estas cosas, la ciencia cobra un aire pueril que conviene subrayar. La importancia de sus resultados, que patéticamente solemos encarecer, tiende a ocultarnos el hecho indubitable de que la ciencia no existiría si ciertos hombres no conservasen en su madurez un lujo de infantilidad. Porque se trata, en efecto, de un lujo, de un más en la escala de la vitalidad; no de un menos. Interesarse por lo que pasa en un líquido cuando se vierten sobre él unas gotas de otro, supone, como puro fenómeno biológico, mucha más pujanza vital, más sobra de íntimas energías, que todas esas ocupaciones «serias». El interés desinteresado, la curiosidad hacia los objetos, mide, con rara exactitud, la dosis de fuerza vital que poseamos. Por eso en el niño son enormes y casi nulas en el hombre decrépito. Por eso son mayores en el sano y menores en el enfermo. La energía orgánica apenas ha sobrepasado la medida estrictamente necesaria para sostener al individuo; tiende a rezumar desde éste hacia el contorno, hacia el mundo en derredor. En el simbolismo fisiognómico, que es siempre tan certero, vemos esto confirmado; el gesto «serio» es síntoma biológico de depresión, de balance vital poco favorable. La energía orgánica no llega a más que a la frontera del cuerpo, incapaz de añadir al movimiento ineludible el suplemento lujoso de movilidad que es la sonrisa (1).

Pues bien; Köhler ha vivido seis años en Tenerife, dedicado a la infantil operación de observar unos chimpancés (2). Se proponía averiguar si los actos de estos animales implican inteligencia en un

(1) Sobre esta coincidencia más honda entre ciencia y niñez, véase el ensayo «Vitalidad, alma, espíritu», en *El Espectador*, tomo V (en el tomo II de estas *Obras Completas)*.

(2) Köhler: *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, segunda edición. 1921. La exposición más completa de las experiencias y la discusión minuciosa de la teoría resultante pueden verse en el libro de Koffka, *Bases de la evolución psíquica*, Revista de Occidente, 1927. No creo que exista hoy libro de psicología más interesante que éste.

sentido rigoroso del término. Este sentido rigoroso coincide, por el pronto, con el más usual del vocablo. Inteligencia es comprensión de lo que se tiene delante; es percatarse de que las cosas son lo que son. Pero entonces, se dirá, todos los animales tienen inteligencia. El pollo recién nacido pica el grano de trigo que encuentra en el suelo; se da cuenta, pues, de que aquel punto material es diferente de la tierra en torno, y, además, de que es comestible; en suma, de que es un grano de trigo. Y esto lo ejecuta igualmente el pollo criado por gallina que el nacido de incubadora. Sin embargo, esta conducta supondría, no ya inteligencia, sino don profético; no sería entender lo que se tiene delante, sino prever el futuro. ¿Cómo sabe el pollo que aquel diminuto objeto, nunca visto por él antes, es sustancia nutritiva y que le va a sentar muy bien? (1).

Tengamos, pues, un poco de cautela y no confundamos los hechos con la explicación inyectada en ellos por nosotros. Lo que vemos es una reacción adecuada, útil, beneficiosa para el animal. Que esa reacción adecuada proceda de inteligencia, es ya una hipótesis nuestra, y, como tal, sólo será fehaciente cuando sea inevitable.

El animal, incluso el hombre, ejecuta muchos movimientos adecuados que logran un resultado ventajoso para su organismo y que no implican inteligencia. Si alguien acerca rápidamente a nuestros ojos un objeto, nuestra cabeza se retira bruscamente y los párpados se cierran en un instante. Sin embargo, no hemos decidido el movimiento por inteligencia. Ha acontecido en nosotros automáticamente. Entonces decimos que se trata de un movimiento reflejo.

Reflejo, instinto, asociación, son tres principios explicativos que nos permiten ordenar en tres clases diferentes las reacciones adecuadas del animal. Cuando la reacción es simple y uniforme, rígida, invariable, cualquiera que sea el estimulante, decimos que es un mero reflejo. Cuando se trata de una reacción complicada, en que interviene toda una serie de actos y que se adapta a ciertas variaciones del estímulo, decimos que es un instinto. El pájaro que hace por vez primera su nido, lo hace ya bien; no necesita aprendizaje. Y la obra supone un número considerable de movimientos que se amoldan a las circunstancias; no como el reflejo, que se dispara idéntico, sea cualquiera su motivo. La mejor definición del instinto es ésta:

(1) El hecho referido así es inexacto. Lloyd Morgan *(Habit and Instinct*, 1906; *Instinct and Experience*, 1912) ha demostrado que el pollo pica primero toda forma pequeña que destaca sobre el suelo, sea o no comestible. El problema, no obstante, es, a la postre, el mismo, aunque menos fácil de exponer.

son instintivas aquellas acciones del animal que, ejecutadas por primera vez, son ya perfectas; es decir, lo suficientemente adecuadas para conseguir un resultado útil. Tal vez en el instinto no cabe perfeccionamiento ulterior (1).

El instinto, sin embargo, es también ciego, automático, ininteligente. No se ejecuta *en vista* de una situación dada, sino que procede mecánicamente en su desarrollo general; sólo en el detalle goza de un cierto margen para adaptar aquel proceso mecánico a las circunstancias. La ardilla entierra las nueces que le sobran una vez harta. En un laboratorio, la ardilla llevará la nuez sobrante tras un canapé, y sobre el suelo de mármol hará estúpidamente los movimientos de escarbar una tierra que no existe y de sepultar en ella el fruto.

Reflejos e instintos son, pues, como piezas de repertorio que trae ya inscritas en su organismo el animal cuando comienza a vivir. Ahora bien; la reacción inteligente será aquella que el animal improvise *en vista* de una situación nueva. Por ejemplo: en la jaula de un chimpancé colocamos unos plátanos a altura tal que la bestia no pueda cogerlos por mucho que brinque. Echar la mano al fruto, saltar hacia él son actos del repertorio instintivo. Pero en la jaula hay un cajón. El chimpancé, después de brincar inútilmente en dirección a los plátanos, mira en derredor; sus ojos se fijan en el cajón, y del cajón van a la fruta. Luego se acerca al cajón, lo arrastra hasta colocarlo bajo los plátanos, se sube en él y alcanza el fruto. ¿No ha habido aquí una creación inteligente? El cajón ha adquirido un *nuevo* carácter. Antes era para el mono un objeto habitual, sobre el cual los otros chimpancés se sentaban; ahora es miembro de una relación ideal, y no meramente visual: es medio o instrumento para alcanzar la fruta. La reacción del simio es adecuada y es nueva, improvisada con arreglo a una situación también nueva. El animal parece haber *entendido* el nexo ideal que se establece entre un objeto y una finalidad, merced al cual el objeto se convierte en *medio para* otra cosa.

He aquí otra experiencia. El plátano es colocado fuera de la jaula, delante de sus barrotes, a distancia suficiente para que no pueda el mono cogerlo con la mano. En la jaula hay un palo. El

---

(1) Véase Driesch: *La filosofía del organismo*, traducción francesa, 1925. Otras definiciones del instituto en Ziegler: *El concepto del instinto antes y ahora*, tercera edición, 1920 (en alemán), y los libros ya citados de Lloyd Morgan y Koffka.

mono acabará por tomar el palo y atraer el plátano. Köhler complica más la situación: pone el palo también fuera de la jaula, donde no llega la mano del chimpancé. Dentro de la jaula deja un palo más pequeño. El mono, después de fracasar con sus procedimientos instintivos, toma el palo menor, con él atrae el mayor, y con éste, por fin, la fruta. Más aún; si en vez de esos dos palos se dejan en la jaula o cerca de ella dos cañas de diámetro diferente y se coloca el plátano muy lejos, el chimpancé acaba por enchufar una caña en otra y de este modo capturar el plátano. Ha creado un instrumento. Ya no puede definirse al hombre como *homo faber* o, según la expresión de Franklin, *animal instrumentificum*.

Nada de esto es comparable a las gracias de un mono amaestrado; pero el caso es que aquí es el mono maestro de sí mismo. El simio de circo no entiende lo que hace. Sus reacciones no son reflejas ni instintivas, puesto que son adquiridas; pero son tan mecánicas como aquéllas. Un tercer mecanismo ciego rige sus movimientos de asociación. El gato escaldado que huye del agua, huye también del agua fría, como dice el decir. Su fuga es automática. No hace sino *repetir* un movimiento que ya otras veces siguió a la impresión del líquido caliente. La asociación viene a ser un instinto adquirido.

Las observaciones más interesantes de Köhler son aquellas en que el animal, para resolver el problema, tiene que ejecutar movimientos contrarios a los que el instinto le impone. Nunca aparece tan clara la chispa de intelección como en el conflicto contra el instinto y su superación. Se pone el plátano en un cajón cerca de los barrotes, y al cajón se le quita la tabla opuesta a la jaula. En tal coyuntura, el mono no puede acercar a sí el plátano, porque la tabla inmediatamente próxima se lo impide. Tiene que coger un palo y empujar el plátano hacia el otro lado del cajón que está libre, y luego, por la derecha o por la izquierda del cajón, atraerlo a sí. Casi todos los animales de Köhler fracasaron en este ensayo, de cariz más sencillo que otros. Lo instintivo es acercar el plátano, lo inteligente es alejarlo, haciéndose cargo de las circunstancias.

La inteligencia es, pues, la percatación de relaciones entre las cosas; es ver a éstas como miembros de una estructura, en la cual cada una tiene su papel, su «sentido» (1). Un ser que al cambiar la

(1) Es un error definir la inteligencia como la posesión de imágenes genéricas (conceptos). Köhler insiste muy justamente en que se puede ser estúpido y demente manejando conceptos genéricos, Cuando hay inteligencia son éstos, sin duda, un auxiliar magnífico, pero no constituyen el intelecto.

situación o estructura perciba el cambio de papel, de «sentido» de las cosas integrantes, a pesar de que visualmente siguen siendo las mismas, es un ser inteligente. Ejemplo de este cambio es un palo que, siendo el mismo, se usa unas veces para acercar el plátano y otras para alejarlo.

Un detalle curioso y que invita a la meditación es éste; parece que había de ser más difícil traer un cajón desde lejos al sitio oportuno que, viceversa, quitarlo simplemente para coger el plátano, que está del otro lado. Pues bien; esto es lo que cuesta más trabajo al chimpancé. Es decir, que es más difícil prescindir mentalmente de una cosa instalada delante de nosotros, *imaginando* una estructura o situación nueva de que se halle ausente, que añadir a lo presente un nuevo elemento. En la historia humana asimismo ocurre siempre: que es más fácil agregar lo nuevo al pasado que desasirse de éste. ¡Cuántas mejoras sociales no se lograrían sencillamente sin más que suprimir supervivencias del pretérito! La agilidad de la vida americana, su eficiencia ejemplar, no se debe a una inteligencia superior a la europea; más bien la superioridad se halla de nuestra parte. Pero los europeos tenemos mucho pasado, mucha supervivencia arcaica, muchos cajones que quitar.

GÓNGORA 1627-1927

MUY urgido. Prisa. Como temo no poder escribir sobre Góngora en este su año centurial, espumo antiguas notas, de varia fecha, y las doy en paños menores, según yacían sobre las octavillas de apuntes —doncellas de la memoria diría el mal Góngora—, y algún glosador explicaría: doncellas, porque a la par son cándidas y prestan servicio.

* * *

Como toda planta tiene, en rigor, dos raíces de nutrimiento y dos polos vegetativos —el que se hunde en la tierra y el que se sume en la atmósfera— y crece a la vez en dos sentidos opuestos —hacia el centro subterráneo y hacia las estrellas—, así la poesía de Góngora: la nube «culta» y el *humus* del realismo poético popular. Niega lo intermedio por impuro. Se entrega a lo suprarreal del cultismo y a lo infrarreal de la inspiración plebeya, que es siempre satírico, exacerbado y agrio. Creación y caricatura: «Soledades» y «Letrillas».

* * *

¿Creación?...

La poesía es eufemismo —eludir el nombre cotidiano de las cosas, evitar que nuestra mente las tropiece por su vertiente habitual, gastada por el uso, y mediante un rodeo inesperado ponernos ante

el dorso nunca visto del objeto de siempre. La nueva denominación lo recrea mágicamente, lo repristina y virginiza. ¡Delicia aún mayor que la de crear esta de recrear! Porque la creación, donde no había nada pone una cosa; pero en la recreación tenemos siempre dos: la nueva, que vemos nacer imprevista, y la vieja, que recobramos a su través. Operación endiablada. Rejuvenecimiento. Fausto joven que lleva dentro al decrépito Fausto.

Los movimientos de la poesía europea están todos inscritos en Dante. Veamos qué hace Dante cuando tiene que hablar de la izquierda. Dirá esto:

Da quella parte ove il core ha la gente

Si quiere conducirnos al Mediterráneo, nos engañará hablándonos de

La maggior valle in che l'acqua si spanda.

Aligera el nombre ya un poco inerte de Nazareth diciendo:

Là dove Gabriello apperse l'ali;

y suplanta el vocablo España con esta indicación:

In quella parte ove surge ad aprire
Zefiro dolce la novelle fronde,
Diche si vede Europa rivestire.

De esta manera, tomada por sorpresa la realidad, herida en el flanco menos guardado y presumible, se entrega absolutamente, siempre en forma de primer amor. Es natural: la poesía vuelve a poner todo en alborada, en *status nacens*, y salen las cosas de su regazo desperezándose, en actitud matinal, emergiendo del primer sueño a la primera luz.

Pero este destino esencial de toda poesía la obliga a un desplazamiento progresivo, a huir de sí misma, a negar la de ayer, a buscar nuevas denominaciones mediante más largos y abstrusos rodeos.

Gran error creer que poesía es naturalidad: no lo ha sido nunca mientras fue poesía. La antigua, la clásica, mucho menos natural que la nuestra. Ya lo he dicho una y otra vez: Homero, como Píndaro, comienzan por hablar en un idioma convencional que no habla pueblo alguno. Su tema —la mitología— tampoco es natural, sino, por definición, materia sobrenatural.

Poesía no es naturalidad, sino voluntad de amaneramiento. Su historia se desarrolla en potencias crecientes de amaneramiento. A

veces se le quiebran las alas, y recae en la prosa para volver a iniciar el proceso de alquitaramientos sucesivos. A veces, de puro remar en el viento, se pierde en lo azul. El eufemismo se hace ininteligible. Dante es la primera potencia, con su «estilo gentil», y era inevitable que la poesía europea pasase por la enésima potencia del «estilo culto». Siglos después había de volver a rozar la misma esfera con Mallarmé. Siempre que la poesía se eleva a esta altitud reaparece la fauna clásica y habla de faunos, ninfas, cisnes, juega con los dioses...

—armado a Pan o semicapro a Marte—

* * *

Algunos eufemismos de Góngora:
Cohetes:

luminosas de pólvora saetas
purpúreos no cometas (1).

Caparazón del marisco:

el justo arnés de hueso.

La paloma:

la ave lasciva de la cipria diosa.

La mesa:

cuadrado pino.

Pájaros:

cítaras de pluma.
Esquilas dulces de sonora pluma.

Gallo:

doméstico del Sol nuncio canoro.

Flechas:

áspides volantes.

(1) Sobre el tema general de la metáfora, y especialmente sobre la negación como medio expresivo de ella, véase en *El Espectador*, tomo IV: «Las dos grandes metáforas». (En el tomo II de estas *Obras Completas.)*

Fuego en el hogar:

> que yace en ella la robusta encina,
> mariposa en cenizas desatada.

La luz en la noche:

> está, en aquel incierto
> golfo de sombras anunciando el puerto.

El cisne:

> Blanca más que las plumas de aquel ave
> que dulce muere y en las aguas mora.

(Entre paréntesis: dos de los versos mejores en que ha logrado amanerarse la lengua castellana.)

* * *

No creo necesario establecer una relación de influjos entre Góngora y el caballero Marino. Gongorismo y marinismo y eufemismo son tres amaneramientos diferentes a que sin remedio tenía que llegarse en Europa, dado el nivel del progreso lírico. Los tres son fruta del barroco. En las épocas barrocas se substantiva el ornamento. Esto es la poesía del siglo XVII. Casi todo lo llamado clásico en poesía es, en verdad, barroquismo. Por ejemplo: Píndaro, tan difícil de entender como Góngora.

* * *

Si sabe usted un poco de mecánica —con muy poco basta—, entenderá usted esto: tal vez toda poesía, pero ciertamente la de Góngora, consiste en evitar la tangente. Ejemplo entre mil:

> Galanes los que tenéis
> las voluntades *cautivas*
> en el *Argel* de unos ojos.
>
> (Romance CXIX.)

Se habla de la cuatividad espiritual que la belleza de unos ojos produce; pero, en vez de seguir el camino recto de la *idea* o *concepto*, el poeta lo abandona, buscando la *imagen* adyacente que la cau-

tividad corporal provoca: Argel, tierra del cautiverio. Esta diversión inicia otra trayectoria —la de que unos ojos pueden ser un Argel—, y así sucesivamente. Por tanto, en lugar de seguir la línea recta, la tangente que en dinámica representa la inercia, encontramos una curva: la «aceleración» que la engendra es la inspiración, la fuerza poética encargada de enriquecer, de complicar, de encorvar el camino. El sol no hace con sus planetas otra cosa que el poeta con sus palabras: les obliga a gravitar, a proceder en órbitas, en itinerarios curvilíneos, e impide rigoroso la fuga tangencial.

Góngora —maravillosa poesía de nuestro pueblo inhumano, a diferencia de la francesa, que hasta hace poco fue siempre humana. ¿No es inhumana la pura fruición en el puro mineral de la imagen? Léase con un poco de buen sentido nuestro Parnaso del siglo XVII, e inténtese, partiendo de él, reconstruir el tipo de alma que lo ha fraguado. El que haga esta experiencia acabará echándose las manos a la cabeza, sobrecogido de espanto.

Cuando Góngora quiere tocar lo humano, produce un lirismo canalla, como el del romance XXXIII. (Cito según la «Biblioteca de Autores Españoles»; no tengo otra edición, salvo la nueva de las *Soledades*, hecha por Dámaso Alonso (1). No soy erudito).

Lo mejor de nuestra poesía, por tanto, lo mejor de Góngora, tiene un carácter de exuberancia inconfortable para todo el que sea medianamente psicólogo. Recuerda la escultura de la India, que en formas intrincadas, frenéticas y locas, cubre a lo mejor la ladera toda de un monte. Es lo informe y lo caótico dentro del afán mismo que requiere crear formas. Se ha dicho que esa exuberancia de toda la vida indostánica le da un sentido vegetal. Es la selva que se ahoga en su propia fecundidad.

No puedo leer a Góngora —como a Lope— sin sentir a la vez fervor y terror. Porque en ellos lo egregio y perfecto confina siempre con lo bárbaro y atroz. El «culto» Góngora tenía un alma inculta, rústica, bárbara. Imagina uno sus amores con mujeres que no se lavaban, envueltas en muchas, muchas faldas de telas muy toscas. Es penoso, es azorante, recibir una imagen divina, como algunas de Góngora, arropada en un tufo labriego y de redil.

* * *

(1) El prólogo a esta edición me parece lo más pulcro que se ha dicho sobre Góngora.

No se comprende cómo un beneficiado de Córdoba en los siglos XVI y XVII —llénense estas palabras de su exacto sentido— pudo encontrar dentro de sí la exquisitez incalculable, la aérea elegancia que revelan las dos octavas siguientes. En la primera pide al conde de Niebla que interrumpa un rato la caza altanera para oír versos:

Templado pula en la maestra mano
El generoso pájaro su pluma,
O tan mudo en la alcándara, que en vano
Aun desmentir el cascabel presuma;
Tascando haga el freno de oro cano
Del caballo andaluz la ociosa espuma;
Gima el lebrel en el cordón de seda
Y al cuerno, en fin, la cítara suceda.

En la segunda se abre un paisaje vespertino:

Mudó la noche el can: el día dormido
De cerro en cerro y sombra en sombra yace;
Bala el ganado; al mísero balido
Nocturno el lobo de las selvas nace;
Cébase y fiero deja humedecido
En sangre de una lo que la otra pace.
Revoca Amor los silbos, a su dueño
El silencio del can siga o el sueño.

* * *

Góngora es, ante todo, las *Soledades*. Es bochornoso que sobre esto exista aún discusión. Porque la discusión que existe no se refiere a lo interno de esta obra, a su eventual fracaso íntimo, sino a cuestiones de escaleras abajo. Quien diga que no entiende las *Soledades* no dice, en rigor, sino que no las ha leído con mediana atención. Las *Soledades* no son ni más ni menos inteligibles que cualquiera otra obra poética; por ejemplo: que las «populares» letrillas o romances del mismo poeta. En unas y otras hay pasajes problemáticos. Los hay en la trivial conversación.

Lo que pasa es que las *Soledades* llevan un propósito distinto del que anima a la poesía inferior. Esta, más o menos, narra un suceso externo o interno, describe un objeto —corporal o sentimental— según él es, ornándolo con tal o cual guirnalda y pulcro aditamento.

No tiene sentido tachar de oscuro a un jeroglífico porque no se puede leer resbalando con la pupila horizontalmente de figura en

figura. El jeroglífico nos invita a una lectura vertical; tenemos que calar la superficie de cada imagen, y entonces vemos que por debajo se unen las unas a las otras. El poeta ha hecho el camino en sentido opuesto: parte de una realidad y busca su transcripción poética, por decirlo así, su doble en el trasmundo lírico. Esto es lo que nos da: su propósito es precisamente tapar lo real, encubrir lo cotidiano con fantasmagoría.

Las *Soledades* extreman esta duplicidad, porque los hechos y objetos que buscan recamar son lo más prosaico y vulgar del mundo. Se trata precisamente de hallar para la cosa más vil su cuerpo astral, su perfil poético, su logaritmo de irisaciones bellas. He aquí, por ejemplo, un plato con carne seca de macho cabrío, manjar de aldea castiza. Búsquese la proyección que arroja en el orbe poético, como en la atmósfera polar produce toda cosa su *Fata Morgana*. Tendremos: carne de macho cabrío; por tanto de un macho que ha muerto, verosímilmente, viejo y no de enfermedad, puesto que es comestible su despojo. Muerto, entonces, de riña con algún otro macho. Góngora invierte esta serie de imágenes, y acabará por lo que es primero en el orden natural: el aspecto visual de la carne sobre el plato:

El que de cabras fue dos veces ciento
esposo casi un lustro —cuyo diente
no perdonó a racimo aun en la frente
de Baco, cuanto más en su sarmiento—
(triunfador siempre en las celosas lides,
lo coronó el Amor; mas rival tierno
breve de barba y duro no de cuerno,
redimió con su muerte tantas vides)
servido ya en cecina,
purpúreos hilos es de grana fina.

A esto llamo el cuerpo astral, el doble poético de un plato de cecina. Transfiguración. Misión jeroglífica del verso. Mallarmé.

* * *

En el gongorismo el arte se manifiesta sinceramente como lo que es: pura broma, fábula convenida. ¿Y es poco ser broma?

* * *

En estos días, un ilustre paleontólogo, Edgar Dacqué, sostiene que antes de los hombres como nosotros existieron hombres con un ojo en la frente: el ojo pineal, de que es la glándula así llamada última supervivencia. Y añade que aquellos hombres monoculares no poseían inteligencia, sino una facultad superior de intuición mágica, de penetración sonambúlica en lo cósmico. Góngora intenta restaurar esa inspiración pineal y mira el universo con el ojo ígneo de Polifemo. Las cosas que habían caído en la quietud y en la prosa vuelven a la danza de la metamorfosis. El racionero, irónicamente, prestidigita y se saca cisnes de las mangas, convierte en áspid la fecha, el pájaro en esquila, la estrella en cebada rubia. Eternamente, la poesía ha consistido en dar gato por liebre, y a quien esto no divierta, sólo cabe recomendar, como la ramera de Venecia a Rousseau, que estudie la matemática... Yo preferiría, sin embargo, que los jóvenes argonautas de la nave gongorina se complaciesen en limitar su entusiasmo. Sin límites no hay dibujo ni fisonomía. Hay que definir la gracia de Góngora, pero, a la vez, su horror. Es maravilloso y es insoportable, titán y monstruo de feria: Polifemo y a veces sólo tuerto.

SOBRE UNAS «MEMORIAS»

QUERIDO amigo: Como estoy sin libros, a solas con el Cantábrico, le he agradecido en segunda potencia que me dejase usted anteayer estas Memorias de la marquesa de La Tour-du-Pin (1). Aunque son dos buenos tomos, los he absorbido en veinticuatro horas. Verdad es que han cooperado a la lectura la lluvia incesante y un poco de malestar. Para leer conviene estar un tanto deprimido. La perfecta euforia nos invita demasiado a la actividad, y hace que nuestro pensamiento interrumpa a cada paso la lectura para seguir sus propias navegaciones. Mas hoy vuelvo a la indigencia como lector, sin que la lluvia y el malestar hayan cesado. He aquí por qué tomo la pluma y me entretengo en comunicarle algunas observaciones sugeridas por estas Memorias.

LA CAUSA DE LAS MEMORIAS

Francia es el país donde se han escrito siempre más «Memorias»; España, el país en que menos. ¿Por qué? Hay quien habiendo sido hombre público escribe sus Memorias con el propósito de rectificar su imagen, contestar acusaciones, aclarar actos equívocos o revelar secretos. Otros, más altruístas, rememoran el pasado visto por ellos, sin otro fin que hacer más fácil la labor a los futuros historiadores. Pero tales motivos no son frecuentes, y no bastan para

(1) El título, poco afortunado, es éste: *Journal d'une femme de cinquante ans* (1778-1815).

explicar la abundancia magnífica de memorialismo que siempre ha gozado Francia. Además, no había razón entonces para que en España existiesen tan pocos libros de recuerdos. Las mismas razones antedichas se dan en nuestro pueblo, y debieran haber alumbrado pareja vena de literatura reminiscente.

Yo necesito buscar una causa que me explique a la vez los dos hechos superlativos. ¿Por qué en Francia más que en ninguna otra nación europea? ¿Por qué en España menos que en el resto?

La cosecha de Memorias en cada país depende de la alegría de vivir que sienta. Los franceses son la gente que se complace más en vivir. Encuentran que, buena o mala, la vida es siempre deliciosa si se acierta a degustarla. Córtese por el instante que sea la historia de Francia, y se sorprenderá a toda una nación, no sólo viviendo, sino deleitándose en su vivir. Es indiferente que la hora sea luminosa o sombría. La gente goza en Versalles; pero goza también en la Conserjería momentos antes de ser guillotinada. Gozan los nobles dentro de sus casacas; pero no menos se complace el pueblo en las *barrières* o en las alquerías. Se dirá que esto no tiene gran mérito, porque la vida francesa contiene muchos placeres, muchos más, por ejemplo, que la española. No tiene duda; pero es un error suponer que este repertorio de placeres es la causa del amor a la vida, activo siempre en el francés. La verdad es lo inverso. A fuerza de deleitarse *a priori* en la existencia, sea ésta como quiera, han llegado a crear en ella mil delicias. Se olvida que, junto a éstas, la historia francesa presenta mayores y más continuas penalidades que ninguna otra nación europea. Francia no ha podido nunca descansar Ha estado siempre en la brecha y a máxima tensión.

Las Memorias son un síntoma de complacencia en la vida. No basta con haberla vivido, sino que gusta repasarla. Recordar es hacer pasar de nuevo el río antiguo por el cauce cordial. Es dar palmadas en el lomo a la existencia pronta a partir. Las Memorias son el resultado de un *delectatio morosa* en el gran pecado de vivir.

No es, pues, sorprendente que en Francia superabunden las Memorias. A la misma causa se debe atribuir su enorme producción de novelas. Note usted que las de estilo francés, ni son ideológicas, como las alemanas, ni fantásticas, como las inglesas. No se concibe su gestación si no suponemos en la masa ingente de autores y lectores, por debajo de las demás razones, una radical voluptuosidad ante la vida, que les lleva a complacerse en la descripción de todas sus formas y situaciones, dulces o amargas, penosas o gratas. Memorias y novela son dos maneras gemelas de acariciar la existencia.

El temple de la raza española, estrictamente inverso. ¡No puede extrañar la escasez de Memorias y novelas si se repara que el español siente la vida como un universal dolor de muelas!

EL PUNTO DE VISTA

La historia recompone el pasado en grandes cuadros sintéticos, recorta la figura de los grandes sucesos, de los advenimientos, de las catástrofes. Tiene, en suma, su propia perspectiva. El memorialista corre siempre el riesgo de dejarse absorber por esa perspectiva histórica. Entonces su obra pierde gracia y autenticidad porque le falta evidencia. La historia no es recuerdo, sino una reconstrucción intelectual del pasado. A fuer de reconstrucción intelectual, adopta un punto de vista irreal. El historiador asiste a la vida toda de un pueblo o de un hombre. Esto quiere decir que, en rigor, no asiste a nada. Todas las partes de la realidad, cuya historia nos hace, están en primer plano y a igual distancia de él, como miradas por la pupila ubicua de un dios. En cambio, el recuerdo impone siempre a lo real una perspectiva privada, modela el paisaje, distribuyéndolo en primeros y últimos términos; sobre todo, traza la órbita de un horizonte redondo, más allá del cual no vemos nada.

Cada género literario posee un decálogo mínimo, que es forzoso cumplir si se quiere acertar. La idea de que no existen géneros, y, por lo tanto, decálogos estéticos, fue tan sólo el aspecto que en literatura tomó la general subversión del siglo XIX. No le faltó, ciertamente, justificación. En poética como en política, los decálogos vigentes eran superficiales e injustos. Por lo menos, insuficientes. Cosas esenciales y serias andaban en ellos revueltas con trivialidades. Además, las reglas del *ancien régime* poético ostentaban un aire petulante de normas (se hablaba a menudo de los «modelos», como si el arte no consistiese, ante todo, en evitar los «modelos». El modelo es el escollo de la navegación literaria. Cuando se da en él, escritor al agua). No se trata de normas, sino de condiciones.

Así es condición del género «Memorias» que el autor se mantenga fiel a su punto de vista, precisamente por ser «caprichoso»; es decir, subjetivo e individual. El encanto de las Memorias radica precisamente en que veamos la historia otra vez deshecha, en su puro material de vida menuda, no suplantada por la construcción mental. En cierto sentido, tienen que ser las Memorias el reverso del tapiz histórico, con la diferencia de que en ellas el reverso presenta

también un dibujo, bien que distinto del que va en el anverso. La historia es vida pública, y a ésta se llega machacando innumerables vidas privadas. En las Memorias vemos descomponerse la nebulosa histórica en los infinitos e irisados asteriscos de las vidas privadas.

La marquesa de La Tour-du-Pin suele conservar su paisaje privado delante de los ojos, y procura tapar con él el abstracto cuadro de la historia.

He aquí, por ejemplo, cómo describe la reunión de la Asamblea legislativa:

«El espectáculo era magnífico... Llevaba el rey el traje de los *cordons bleus*, y lo mismo los príncipes todos, con la única diferencia de que el suyo estaba más ricamente adornado que los otros y más cargado de diamantes. El pobre príncipe carecía por completo de dignidad en su talle. No se mantenía bien; andaba con andar de pavo. Sus movimientos eran bruscos y sin gracia, y sus ojos, atrozmente miopes —entonces no era uso llevar lentes—, le hacían guiñar de continuo. Su discurso, muy breve, fue pronunciado con tono bastante resuelto. La reina se hacía notar por su gran dignidad; pero se advertía en el movimiento, casi convulsivo, del abanico que estaba muy emocionada. Dirigía a menudo miradas hacia el lado de la sala donde se sentaba el Tercer Estado, y parecía buscar un rostro determinado entre aquella porción de hombres, donde tenía ya tantos enemigos.» Era que poco antes «Mirabeau había entrado solo en la sala y había ido a colocarse hacia el centro de las filas de banquetas sin respaldos, situadas unas tras otras. Un murmullo muy vago —un «susurro»—, pero general, se dejó oír. Los diputados que ya estaban sentados ante él, avanzaron una fila; los de detrás retrocedieron, los de al lado se apartaron, y quedó solo en medio de un vacío muy marcado. Cruzó por su semblante una sonrisa de desprecio, y se sentó. La reina había sido informada probablemente de este incidente, que había de tener sobre su destino mayor influencia de lo que entonces sospechaba, y era lo que motivaba las miradas curiosas dirigidas por ella a la parte del Tercer Estado».

¿No agradecemos que en lugar de ese enorme objeto histórico llamado «los Estados generales», se nos ofrezca un abanico convulso en mano real, una mirada ansiosa peregrinando por la sala y el enorme cuerpo de Mirabeau que, náufrago en un vacío de rencor, deja flotando sobre su inmersión la terrible sonrisa? Este es el encanto de las Memorias. La solemne sinfonía histórica que conocemos suena al fondo y da sentido, dramatismo y realce al menudo contrapunto de lo visto por el memorialista. Es una anticipación

de la delicia que en el otro mundo gozaremos, cuando nos sean revelados los secretos de cuanto acaeció en torno nuestro, y que nos hará exclamar una vez y otra: ¡Hombre, qué curioso! ¿De modo que «aquello» era, en realidad, «esto»?

Madame de La Tour-du-Pin, siguiendo la moda anglómana del tiempo, encarga de sus caballos a un palafrenero inglés. Este hombre no consigue aprender la lengua francesa, e incomunicante con el contorno, vive ensimismado, atento sólo a su menester. Cuando la Revolución comienza y ve a las gentes ir y venir enloquecidas, juntarse y separarse, gritar y estremecerse, el pobre hombre cae en estupefacción. No entiende nada de lo que acontece, y cada cinco minutos se acerca a su señora y, quitándose la gorra, pregunta: *Please, milady, what are they all about?* Señora, perdón, ¿qué les pasa a todos éstos?

OKNOS EL SOGUERO

En toda perspectiva cada plano exige que acomodemos a él nuestro aparato ocular. De otro modo, nuestra visión será borrosa y falsa. En el microscopio, los estratos de la perspectiva se dan unos sobre otros, y si no graduamos bien el objetivo, en lugar de ver el que buscamos, vemos el de más arriba o el de más abajo. El defecto de acomodación, no sólo nos hace ver mal, sino que nos hace ver otra cosa.

Pues bien, en la historia acontece exactamente lo mismo. Cada época exige una acomodación peculiar de nuestro órgano intuitivo e intelectual. Si nuestra mirada retrocede de la Edad Moderna a la Edad Media, no sólo cambia el objeto, sino que ha de cambiar nuestra actitud mental. Esta visión psicológica en que la historia consiste es mucho más complicada y difícil que la corpórea. La acomodación espiritual no depende, como ésta, de nuestra voluntad, ni es bien común. Se trata de un genio singular que sólo algunos poseen, y aun éstos limitadamente. Hay grandes historiadores que sólo han gozado de sensibilidad aguda para determinada sección del tiempo. Las demás épocas eran falsificadas por su mirada, que las veía al través de aquella predilecta, proyectando sobre todas lo que era exclusivo de una sola.

El caso más curioso de tales aberraciones en la óptica histórica lo ofrece la antigüedad. Hasta el siglo XIX, la antigüedad eran, primordialmente, los griegos y los romanos, los «clásicos». Se tenía de ambas naciones una imagen idealizada. Grecia y Roma no habían sido unos pueblos cualesquiera, sino las razas ejemplares. La pupila los buscaba como normas de perfección. Esto quiere decir que los

arrancaba de la serie temporal y, deificados, sublimados, los veía en una atmósfera etérea, donde la verdadera vida es imposible. Toda ejemplaridad es antihistórica, y cuando descubrimos en algo una norma es que estamos adorándolo y no explicándolo. Ahora bien: la historia es una explicación y no un culto. El historiador que en su ruta accidentada por los siglos se detiene a adorar algunos de los innumerables dioses transeúntes es un apóstata. El historiador no puede detenerse ni hacer posada: lleva misión de viajero y ha aceptado un destino errante. Puede amar en las encrucijadas y en las revueltas de la cronología, pero no puede ser devoto sedentario ni le es dado arrodillarse. Un viaje que se hace de rodillas es más bien una beata peregrinación.

Hacia mediados del siglo XIX se acomete con resolución la tarea de reintegrar la «antigüedad» en el proceso histórico, curándola de esa existencia astral donde yacía. A este fin, se la trae de la lejanía absoluta, del ideal trastiempo en que alientan las ejemplaridades, hasta tocar nuestros nervios actuales. Grote intentó hacer esto con Grecia; Mommsen lo hizo con Roma. No hay duda que esta galvanización, producida por el contacto con la actualidad, dio color y movimiento a las lívidas formas hieratizadas del clasicismo. Se empezó a comprender a griegos y a romanos, porque se vio que eran como nosotros. Mommsen y Grote eran hombres del siglo XIX, y esto quiere decir que eran ante todo políticos. Sus historias resucitan la vida antigua desde el punto de vista de la política. Los lectores se asombran de la modernidad insospechada que en el hombre antiguo existía.

Sin embargo, con esta modernización no se logra lo que era menester. La visión adorante es antihistórica, porque sitúa la larga vida de un pueblo en un plano único, donde no hay génesis, desarrollo, perspectiva temporal; es decir, donde no hay historia. Historiar es descubrir que lo que hoy es de una manera fue ayer de otra. Sin esta disociación temporal falta la dimensión genética, el movimiento germinal y de gestación, que es alpha y omega de la historia. Del mismo modo, en los países chinos, suele interpretarse la profundidad espacial, el detrás y el delante, poniendo las cosas unas encima de otras en un solo plano. Pero la sensibilidad histórica comienza verdaderamente cuando el plano único se quiebra y se buscan con fruición las lejanías, las profundidades. La historia es una voluptuosidad de horizontes.

Con modernizar la antigüedad no se la hace histórica. Simplemente se substituye el plano ideal por otro plano de presente. Habrá

en el pasado antiguo algún trozo cuya óptica coincida parcialmente con nuestra actualidad; habrá una «modernidad antigua». Estos períodos son los únicos que Grote y Mommsen vieron con alguna exactitud. Son las épocas revolucionarias y políticas de Grecia y Roma. Lo que hay tras ellas, el origen, el ayer, se ocultó tercamente a sus ojos.

Era, pues, preciso corregir una vez más la *mise au point* del objetivo. Los hombres del pasado son como nosotros en el sentido de que no son ejemplares extrahumanos; pero no los hemos comprendido cabalmente hasta haber descubierto que su humanidad es muy distinta de la nuestra. Para esto hacía falta que en las instituciones, los mitos, las costumbres de Grecia y Roma, conocidos por nosotros en su forma más «moderna», se entreviese un larguísimo pretérito. Hacía falta, en suma, ver tras Pericles y César el hombre salvaje del Ática y del Lacio. De esta manera, la antigüedad agrega a su época «moderna» su época originaria, su primitivismo.

A mi juicio, la faena más fecunda que hoy tiene ante sí la historia en general y la historia «antigua» en particular, es la reconstrucción de la vida primitiva. Ese nuevo jalón, ese plano último de la perspectiva, dará al paisaje histórico una profundidad, un bulto, una evidencia incalculables.

Pues bien: hubo en tiempo de Mommsen un hombre genial a quien nadie hizo caso y que poseía esa sublime doble vista que permite columbrar en un relativo presente estratos remotísimos de la existencia humana. Se llamaba J. J. Bachofen. Sin proponérselo directamente, a él se debe el descubrimiento más importante de la etnología y la sociología: la idea del matriarcado. Bachofen no se ocupó de los pueblos salvajes, donde, gracias a él, se ha hallado después en la superficie, y por decirlo así en estado nativo, el tipo de existencia ginecocrática. Él lo sorprendió buceando extrañamente en la historia de la antigüedad, cuya haz parecía definitivamente opaca—bronce y mármol. Al través de esa costra espléndida supo ver una lejanía de muchos milenios, edades del hombre incomparablemente más viejas, en que todo —la institución, la idea, el sentir— era tan divergente de lo conocido, que casi parece propio de otra especie.

¿Por qué hoy, súbitamente, la atención de unos pocos espíritus alerta se vuelve hacia Bachofen el ignorado? He aquí un tema oportuno para las personas que, con excelente voluntad, pero una ingenua escasez de modestia, me escriben cosas de este tipo: «No veo que el siglo XX posea ya una fisonomía clara, como usted pretende.»

A los cuales yo respondo genéricamente, para no herir susceptibilidades: «No faltaba más sino que ustedes, sin haber puesto esfuerzo alguno, viesen claro lo que a mí me ha costado largos esfuerzos aclarar. Por consiguiente, si ustedes quieren llegar a entrever el panorama que yo anuncio, una de dos: o mediten un poco las indicaciones, esquemas, resúmenes que yo hago, o resuélvanse a trabajar tanto como yo. ¿De qué me sirve esa declaración de ceguera que ustedes ingenuamente hacen? ¿Pretenden que yo me salte los ojos?»

Ello es que hacia Bachofen, ignorado ayer, se moviliza hoy la más selecta atención. Primer efecto de ella es la publicación que acaba de hacerse de uno de sus estudios (1), tomado a uno de sus dos libros fundamentales: «*Ensayo sobre el simbolismo sepulcral de los antiguos,*» 1851.

El sepulcro es tal vez el primogénito de la cultura. «A la piedra —dice Bachofen— que indica el lugar del enterramiento está adherido el culto más antiguo; a la construcción sepulcral, el más antiguo edificio religioso; al adorno de la tumba, el origen del arte y la ornamentación.» Por ser la obra más vieja, es también la más tenaz. Cuando las ideas y los sentimientos han desaparecido del resto de la vida, perduran agarrados a las paredes de las tumbas en forma de símbolos graves y misteriosos.

Así, en el columbario de villa Panfilia, esta figura de un viejo taciturno, sentado entre plantas de cenagal, que trenza una cuerda afanosamente, cuyo extremo mordisquea una asna. ¿Qué intención tiene este jeroglífico? Los «clásicos» ya no lo entendían e inventaron interpretaciones superficiales de un prosaico y burgués racionalismo. Pausanias supone que es un hombre laborioso, a quien su mujer, representada en el asna, dilapida el haber. Para Plinio se trata de un holgazán condenado en los infiernos a una faena perdurable y vana. Nada de esto se compagina con el grave talante del viejo y la solemne sugestión que de toda la escena trasciende.

Unas palabras de Diodoro nos ponen sobre la pista. Según ellas, en Egipto quedaba un resto de ceremonia ritual, donde uno de los iniciados trenza una soga y los demás la deshacen por el otro extremo. El trenzar la soga tiene, pues, un significado ritual donde se conserva como petrificada una ideología religiosa. «Su sentido no puede ser dudoso. El trenzado de las sogas y cuerdas es un acto simbólico que aparece con alguna frecuencia y nace del mismo pensamiento que el hilar y tejer en que se supone ocupada a la ingente madre

(1) *Oknos der Seilflechter. Ein Grabbild,* 1923.

Naturaleza. En la imagen del hilar y tejer se representa la actividad plástica, conformadora de las fuerzas naturales. La labor de la Madre Primitiva es asimilada al artificioso trenzar y urdir que presta a la materia bruta estructura, forma simétrica, delicadeza». «La *Terra* es por esto en el pensar antiguo la suprema artífice —*dae dala*, *artifex rerum*, y se la llama la madre formadora— μήτηρ πλαστήνη. Su instrumento es la mano humana con sus articulaciones libres. La articulación es signo de alto destino organizador.» «Por eso, según Suetonio, se consideraba la pezuña hendida que distinguía al caballo de César como un presagio de sumo poder; e inversamente, según Plutarco, la carencia de articulación confirma la naturaleza destructora y demoníaca del asno.» Es curioso que en los mitos textiles suelen ser representadas escenas eróticas. Arakne urde las aventuras amorosas de los dioses y su promiscuidad con las hembras humanas; el bordado de Hefaistos, la cohabitación de Afrodita con Ares, y la «mejor tejedora», Eileithya, es a la par patrona de los nacimientos. En este sentido erótico y natalicio va inclusa la idea del hado. En el tejido se entreteje el hilo de cada vida, ese hilo que tantas veces aparece en la mitología, funesto cuando se quiebra, como en el santuario de las Erinyas; benéfico en la aventura dionisíaca de Ariadna-Afrodita.

Este símbolo del tejer y trenzar, en que asoma el poder plástico de la Naturaleza, entra en una zona más profunda si advertimos que el viejo Oknos está rodeado de altas plantas pantanosas. Son el material de que elabora su soga. Estas plantas son juncos (de *jungere*, unir), esparto, *spartum;* es decir, lo que nace sin ser sembrado. Virgilio opone la tierra espartaria, el tremedal y la ciénaga, donde la flora crece espontáneamente con brutal abundancia, pero sin buen aprovechamiento, a la tierra cultivada, *laborata Ceres*. Sin más que seguir la ruta que el símbolo nos indica, hemos llegado a una etapa de civilización preagrícola. El hombre aprovecha el vegetal espontáneo, nada más. El esparto no es, como el cereal, obra del hombre; el *spartum* tiene la misma raíz y sentido que *spurius*, sin padre.

Todo este complejo nos hace entrever una época en que el hombre ha creído hallar en la tierra y la subtierra el ámbito propio a la divinidad. En la ciénaga, con su profundidad tremante y misteriosa, se oculta el arcano de la generación. De él sólo se conoce el resultado: la caña, junco o mimbre que se yergue, prole de una génesis oculta. Para Egipto tiene el agua telúrica la misma significación que para otras comarcas de la tierra la humedad descendente del cielo. Aún el hombre no ha levantado su preocupación al firmamento; aún

vive preso del terrible misterio subterráneo. Su cultura no es aún uraniana, sino cthónica.

Pero, además, a la generación cenagosa de los espúreos corresponde en lo social el mero enlace hetaírico, sin matrimonio. De la familia aún no existe sino la madre, el factor indubitable. Es de advertir que Bachofen desconocía aún el hecho demostrado posteriormente de haber tardado mucho la humanidad en descubrir el papel del varón dentro de la obra genesíaca. La mujer es centro de la sociedad y representa en lo humano la gleba húmeda, fecunda y sagrada.

Es genial haber logrado en una época tan poco propicia como los años cincuenta del último siglo; es genial haber logrado vislumbrar la existencia de una cultura cthónica, poseidoniana, dionisíaca anterior a las otras ideas del mundo, más alegres y luminosas.

He sostenido hace algún tiempo —y acaso Bachofen me aprobaría— que cierta etapa de la evolución humana es incomprensible si no se admite que el hombre vivió durante ella señoreado por el terror. Los «tabús», los ritos mágicos, sólo se entienden partiendo de un miedo difuso alojado en las almas. Nada es indiferente: cualquier acto puede disparar las secretas fuerzas hostiles que se ocultan en la tierra. La cultura cthónica y dionisíaca conserva, aun en sus formas pulidas de más tarde, esta resonancia medrosa. La caña, hija del cieno, es siempre trágica, y dondequiera hay oscura tragedia, germina o suena. Pan corta su caramillo del cálamo que nace en el corazón fenecido de Siringa. ¡Y Pan, divinidad de pantano, es a un tiempo símbolo del terror! La flauta vegetal vuelve a ser trágica en Marsias, y el barro de que nace es materia para el luto en muchos pueblos primitivos.

Oknos reúne todos los síntomas de la teología infernal. Es viejo como Aqueronte; está sentado como suelen los dioses telúricos, como Cibeles y los jueces de ultratumba.

Lo que Oknos laborioso trenza, el asna lo va anulando. Representa este animal el poder destructor necesario al ritmo de la Gran Madre. Una creación lograda y perfecta detendría el proceso: es menester que colabore la potencia enemiga, la energía destructora. El trozo de soga que hay entre las manos del soguero y el belfo de la bestia es breve jornada de la existencia que se abre entre el poder de hacer y el de deshacer, ambos eviternos. Penélope desteje cada noche lo tejido durante el día para que la tarea sea perdurable. Penélope es una última modulación del mito cthónico: también ella estaba sentada, quieta e hilando. Símbolo de una cultura hembra. Aún

tardará en llegar Apolo, representante de una cultura masculina, portadora de luz y alegría. Oknos y todo el repertorio de objetos en su derredor pertenecen a la inspiración triste y tenebrosa de la caverna telúrica. La lucha debió ser gigantesca entre los dos poderes: el útero cavernoso y arcano, el falo que inicia la ascensión hacia los dioses del sol y del rayo, hacia una cultura solar y fulgural.

Al cabo, Apolo triunfa; la inquietud sin reposo ni finalidad cede al sosegado dominio sobre el orbe. Oknos abandona la sólita tarea y descansa. A su vera, el asna acaricia mansamente la soga de la existencia. En el fondo desaparece la ciénaga y su flora. Se levanta un edificio, un columbario. Alrededor, árboles de cultura —*laborata Ceres*— mecen sus frondas. Esta postrera representación del viejísimo símbolo manifiesta la victoria de un nuevo principio sobre las almas.

(Ensayo publicado en la *Revista de Occidente*, núm. 2, agosto de 1923.)

MIRABEAU O EL POLÍTICO

(1927)

I

Yo había leído este librito de Herbert Van Leisen, titulado *Mirabeau y la política real*, con prólogo de Jacques Bainville, esperando alguna nueva claridad sobre el magnífico provenzal (1). Siempre he creído ver en Mirabeau una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco, y pocas cosas nos convienen más que informarnos sobre nuestro contrario. Es la única manera de complementarnos un poco. Nada capaz para la política, presumo en Mirabeau algo muy próximo al arquetipo del político. Arquetipo, no ideal. No debiéramos confundir lo uno con lo otro. Tal vez el grande y morboso desvarío que Europa está ahora pagando proviene de haberse obstinado en no distinguir los arquetipos y los ideales. Los ideales son las cosas según estimamos que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad. Si nos habituásemos a buscar de cada cosa su arquetipo, la estructura esencial que la Naturaleza, por lo visto, ha querido darles, evitaríamos formarnos de esa misma cosa un ideal absurdo que contradice sus condiciones más elementales. Así, suele pensarse que el político ideal sería un hombre que, además de ser un gran estadista, fuese una buena persona. Pero ¿es que esto es posible? Los ideales son las cosas recreadas por nuestro deseo—son *desiderata*. Pero ¿qué derecho tenemos a considerar lo imposible, a considerar como ideal el cuadrado redondo?

Hace mucho tiempo he postulado una higiene de los ideales, una lógica del deseo. Tal vez lo que más diferencia la mente infantil del espíritu maduro es que aquélla no reconoce la jurisdicción de la realidad y suplanta las cosas por sus imágenes deseadas. Siente lo real como una materia blanda y mágica, dócil a las combinaciones de nuestra ambición. La madurez comienza cuando descubrimos que el mundo es sólido, que el margen de holgura concedido a la intervención de nuestro deseo es muy escaso y que más allá de él se levanta una materia resistente, de constitución rígida e inexorable.

(1) Herbert Van Leisen: *Mirabeau et la politique royale*. Grasset 1926.

Entonces empieza uno a desdeñar los ideales del puro deseo y a estimar los arquetipos, es decir, a considerar como ideal la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial. Estos nuevos ideales se extraen de la Naturaleza y no de nuestra cabeza: son mucho más ricos de contenido que los píos deseos y tienen mucha más gracia. En definitiva: el «idealismo» vive de falta de imaginación. Todo el que sea capaz de imaginarse con exactitud realizado su abstracto ideal sufre una desilusión, porque ve entonces cuán sórdido y mísero era si se compara con la fabulosa cuantía de cosas deseables que la realidad, sin nuestra colaboración, ha inventado. Sería admirable que, para confusión de los «idealistas», aun de los mayores, de Platón o de Kant, un irónico taumaturgo dejase por unas horas reducido el universo a lo que éste sería según su esquemático programa.

El «ideal» al uso es menos, y no más, que la realidad. Así, el atributo de buena persona que imponemos al político ideal es muy fácil de imaginar y definir; en cambio, todo lo demás que constituye al gran político no podríamos jamás extraerlo de nuestra minerva, sino que necesitamos humildemente esperar a que la Naturaleza tenga a bien inventarlo ella, magníficamente, y se resuelva a parir un titán como Mirabeau. Una vez que está ahí, por obra y gracia de las potencias cósmicas, nosotros, ingratos y petulantes, nos apresuramos a censurar el engendro, porque no tiene las virtudes de un honrado y corriente burgués. La humanidad es como la mujer que se casa con un artista porque es artista y luego se queja porque no se comporta como un jefe de negociado.

El librito del señor Van Leisen está muy lejos de aclararnos punto alguno de importancia sobre Mirabeau. Pertenece a una clase de emanaciones impresas que cada día son más frecuentes, por mala ventura, en las letras de Francia. Son obras maniáticas, de angosto horizonte, que ni siquiera aspiran a la agudeza intelectual. Así, el señor Van Leisen, discípulo de Maurras, se propone, con el beneplácito de Bainville, no más que demostrar la identidad radical entre la política de Mirabeau y la de Luis XIV y Luis XV. Este es el propósito; pero claro es que no hay ni la apariencia del logro.

La política de Mirabeau no tiene oscuridad alguna. Como los hechos de todo un siglo se encargaron de comprobar, fue la obra más clara que se intentó en la Revolución Francesa. Si algo en el mundo tiene derecho a causar sorpresa y maravilla, es que este hombre, ajeno a las Cancillerías y a la Administración, ocupado en un tráfago perpetuo de amores turbulentos, de pleitos, de canalladas,

que rueda de prisión en prisión, de deuda en deuda, de fuga en fuga, súbitamente, con ocasión de los Estados Generales, se convierta en un hombre público, improvise, cabe decir que en pocas horas, toda una política nueva, que va a ser la política del siglo XIX (la Monarquía constitucional); y esto, no vagamente y como germen, sino íntegramente y en su detalle; crea no sólo los principios, sino los gestos, la terminología, el estilo y la emoción del liberalismo democrático según el rito del Continente. En un instante, Mirabeau ve en todo su futuro desarrollo la nueva política, y ve más allá aún: ve sus límites, sus vicios, sus degeneraciones y hasta los medios de desacreditarla, que han sido, en efecto, lo que siglo y medio más tarde la han traído al desprestigio. Quien quiera convencerse de que este hecho portentoso ha acaecido y no es una fantasía ni un inexacto encarecimiento, lea cualquier libro sobre Mirabeau (1) —menos el del señor Van Leisen, que, a decir verdad, no pretende tampoco estudiar su fisonomía histórica.

Pero el pensamiento político es sólo una dimensión de la política. La otra es la actuación. Sin preverlo él mismo, Mirabeau encuentra en sí, mágicamente presto, el formidable instrumento para la nueva forma de vida pública: la oratoria romántica, la magnífica musa vociferante de los Parlamentos continentales, que sopla, como el espíritu divino sobre las aguas, sobre el alma líquida de las muchedumbres, haciendo tormentas e imponiendo calmas. El efecto de su primer discurso fue electrizante. Un testigo de la sesión—el reflexivo Dumont, nos lo dice: «En el tumultuoso preludio de las Comunas no se había oído aún nada comparable en fuerza y dignidad: fue como una delicia nueva, porque la elocuencia es el encanto de los hombres reunidos.» Su estatura enorme, su cabeza de gigante y la cabellera ampulosa, que la aumentaba, le daban un aire de león.

Se dirá que todo eso —oratoria y pelambre y leonismo— es retórica. Ya es bastante que fuera retórica. Pero demos que sólo sea eso. No es retórica, en cambio, su valor personal y de la especie propia al político, que es el valor ante los encrespamientos multitudinarios. Si entera la Asamblea Nacional se levanta contra él, Mirabeau no se inmuta, no pierde un quilate de serenidad; al contrario: su mente se aguza, penetra mejor la situación, la hace transparente, la disocia

(1) No conozco ningún buen libro sobre Mirabeau. Sospecho que no existe. Pero basta, para confirmar lo que digo, la biografía de Louis Barthou en la colección de Hachette *Figures du passé*, 1913, que resume y completa las de Lomeine y Stern.

de sus elementos y pasa gentil al otro lado, llevando a la rastra, domesticada, aquella misma Asamblea unos minutos antes tan arisca y tan fiera. (A esto llamaba él *déterminer le troupeau*). Del león, pues, tendría la retórica y la melena; pero también el coraje, la serenidad y la garra. (Este león decía en un discurso al chacal Robespierre: «Joven, la exaltación de los principios no es lo sublime de los principios.»)

Más clarividente que los historiadores de un siglo después, no se dejó engañar por las quejas de hambre y carestía, tópico de la época que aquéllos han tomado en serio, enalteciendo ambas plagas hasta el rango de causas de la revolución. Francia estaba mejor que nunca, y, por lo mismo, necesitaba un Estado más ancho. Mirabeau lo percibe con toda evidencia y quisiera convencer de ello al rey mediante el ministro Montmorin. Por eso escribe a éste: «Francia no se ha sentido nunca más fuerte ni más saludable, intrínsecamente hablando; jamás ha estado tan cerca de desarrollar toda su estatura. El único mal que hay es el muy pasajero inconveniente de una Administración poco sistemática y el miedo ridículo de recurrir a la nación para constituir la nación.»

Mirabeau no se apea de esto. Había inexorablemente llegado el tiempo de constituir la nación por medio de la nación misma, y todo lo demás eran zarandajas. Los expedientes y arbitrismos que se proponían a Luis XVI en forma de despotismos ilustrados o sin ilustrar, tiranías, dictaduras, le parecían puras superfluidades; peor: le parecían caminos funestos. Con la visión profética que abunda en sus locuciones, dijo a los palaciegos: «Así se conduce un rey al patíbulo.»

No se comprende que mente tan sagaz confiase en que el rey habría de reconocer la situación. La clave está acaso en que Mirabeau, de espíritu liberal y democrático, era de alma y de raza un noble. Ahora bien; el noble, por muy inteligente que sea, por muy libre de prejuicios que se imagine, suele padecer un fatal misticismo palatino.

Sin embargo, en aquel estadio histórico no había más que una posibilidad seria: la Monarquía constitucional. Mirabeau fue el único que vio esto sin vacilaciones. Los demás, o eran demasiado monárquicos, o demasiado constitucionales. Descartados aquéllos por la violencia popular, fueron éstos —los archirrevolucionarios, los radicales— quienes hicieron fracasar la revolución. Pues no debe olvidarse que la Revolución Francesa —uno de los trozos más animados de la historia universal— fue un completo fracaso. Los

principios por ella defendidos tardaron casi un siglo en lograr una aproximada y tranquila instauración. Fracasó porque en la Asamblea Nacional no había más que un político auténtico que, además, desapareció en 1791. Mirabeau sentía sumo desdén por aquellos colegas definidores, geómetras del Estado, que tenían la cabeza llena de fórmulas luminosas, tan luminosas, que los ofuscaban en el trato con las cosas. De ellos decía: «Yo no he adoptado jamás ni su novela ni su metafísica ni sus crímenes inútiles.»

Dotado de una capacidad de trabajo fabulosa, Mirabeau era un organizador nato. Donde llegaba ponía orden, síntoma supremo del gran político. Ponía orden en el buen sentido de la palabra, que excluye como ingredientes normales policía y bayonetas. Orden no es una presión que desde fuera se ejerce sobre la sociedad, sino un equilibrio que se suscita en su interior.

Como siempre es delicioso contemplar la perfección, conmueve leer la historia de estos primeros tiempos revolucionarios, de esta primera etapa en la vida de la Asamblea, porque se ve a un hombre que posee el genio de su oficio henchir sobradamente el perfil de éste, moverse elástico y triunfante, rebosar toda circunstancia. La Asamblea se veía forzada a tomar medidas que la defendieran del poder sugestivo que sobre ella misma ejercía este único varón. Su muerte fue declarada desdicha nacional, y su enorme cadáver inauguró el Panteón de Grandes Hombres.

Pero he aquí que después fueron descubiertas las pruebas de su venalidad. Mirabeau, que era cuanto acabo de decir, era además un hombre inverecundo. En seguida el pedante que siempre está a punto, a la sazón Joseph Chénier, pidió la palabra en la Asamblea y propuso que los restos de Mirabeau fuesen extraídos del Panteón «considerando que no hay grande hombre sin virtud». ¡La gran frase!

Ella nos plantea la cuestión. Porque la historia de Mirabeau recuerda gravemente la de César y, en varia medida, la de casi todos los grandes políticos. Con rara coincidencia, el gran político ha repetido siempre el mismo tipo de hombre, hasta en los detalles de su fisiología.

II

«Considerando que no hay grande hombre sin virtud», dijo Joseph Chénier para denigrar la memoria de Mirabeau. Se comprende que todo el mundo le hiciese caso, porque había dicho una «frase», y durante mucho tiempo, el europeo ha necesitado para vivir respirar frases como balones de oxígeno (1).

Yo propongo ahora al lector que cargue un rato su atención sobre esta «frase» y procure analizar con cautela su sentido. Chénier se refiere especialmente al grande hombre político; de suerte que al oír o leer la primera parte del juicio por él formulado, si queremos llenar de significación las palabras «grande hombre», nuestra mente se orienta hacia realidades como César o Mirabeau. Avanzan entonces hacia nosotros, como heroicos fantasmas, las ciclópeas calidades de estos hombres o sus congéneres. Vemos su inagotable energía, la tensión constante de su esfuerzo, la fertilidad y monumentalidad de sus proyectos, la rapidez, la eficacia con que los ejecutan, la previsión genial de los acontecimientos, la entereza y serenidad con que acogen los peligros, el garbo triunfal de su actitud en todas las circunstancias. Si en algún momento, por descuido trivial, se nos ocurre calificar sus acciones de egoístas, nos corregimos al punto avergonzados, porque caemos en la cuenta de que en estos hombres el *ego* está ocupado casi totalmente por obras impersonales, mejor dicho, transpersonales. ¿Tiene sentido decir de César que era egoísta, que vivía para sí mismo? Pero ¿en qué consistía el «sí mismo», el «yo» de César? En un afán indomable de crear cosas, de organizar la historia. Por eso toma sobre sí, con la misma naturalidad, los grandes honores y las grandes angustias. Y es inaceptable que el hombre mediocre, incapaz de buscar voluntariamente y soportar estas últimas, discuta al grande hombre el derecho al grande honor y al gran placer.

Nuestro tiempo no hubiera nunca inventado estas dos palabras:

(1) La cuestión de las «frases» es más delicada e importante de lo que a primera vista parece. Quede ahora sin tocar, pero remito al lector al ensayo *Fraseología y sinceridad*, publicado en el tomo V de *El Espectador* (en el tomo II de estas *Obras Completas)*.

magnanimidad y pusilanimidad. Más bien lo que ha hecho es olvidarlas, ciego para la distinción fundamental que designan. Desde hace siglo y medio todo se confabula para ocultarnos el hecho de que las almas tienen diferente formato, que hay almas grandes y almas chicas, donde grande y chico no significan nuestra valoración de esas almas, sino la diferencia real de dos estructuras psicológicas distintas, de dos modos antagónicos de funcionar la psique. El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies diversas: vivir es para uno y para otro una operación de sentido divergente y, en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias. Cuando Nietzsche distingue entre «moral de los señores» y «moral de los esclavos», da una fórmula antipática, estrecha y, a la postre, falsa de algo que es una realidad innegable.

La perspectiva moral del pusilánime, certera cuando trata de juzgar a sus congéneres, es injusta cuando se aplica a los magnánimos. Y es injusta sencillamente porque es falsa, porque parte de datos erróneos, porque al pusilánime le suele faltar la intuición inmediata de lo que pasa dentro del alma grande. Así en la cuestión que ahora tangenteamos. El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión; vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros—sean sistemas intelectuales, estilos artísticos, instituciones, normas tradicionales, situaciones de poder público. Sus actos no emanan de una necesidad creadora, originaria, inspirada e ineludible—ineludible como el parto. El pusilánime, por sí, no *tiene* nada que hacer: carece de proyectos y de afán rigoroso de ejecución. De suerte que, no habiendo en su interior «destino», forzosidad congénita de crear, de derramarse en obras, sólo actúa movido por intereses subjetivos—el placer y el dolor. Busca el placer y evita el dolor. Este modo de funcionar vitalmente que en sí encuentra le lleva a suponer, por ejemplo, que si un pintor se afana en su oficio es movido por el deseo de ser famoso, rico, etc. ¡Como si entre el deseo de fama, riqueza, delicias, y la posibilidad de pintar este o aquel gran cuadro, de inventar un estilo determinado, existiese la menor conexión! El pusilánime debía advertir que el primer pintor famoso no se pudo proponer ser *un* pintor famoso, sino exclusivamente pintar, por pura necesidad de crear belleza plástica. Sólo *a posteriori* de su vida y obra se formó en la mente de los otros, especialmente de los pusilánimes, la idea o ideal de ser «famoso pintor». Y entonces, sólo entonces, atraídos en efecto

por las ventajas egoístas de ese papel —«ser famoso pintor»—, empezaron a pintar los pusilánimes, es decir, los malos pintores.

¿No es cómico que se califique a César de ambicioso? ¡Hay que ver! ¡César pretendía nada menos que ser un César, y Napoleón tuvo la avilantez de aspirar durante toda su vida al puesto ilustre de Napoleón! Este gracioso contrasentido resulta siempre que se considere la vida del grande hombre, u hombre de obras, bajo la perspectiva moral y según los datos psicológicos del hombre menor, sin destino de creación.

Pero la verdad es muy diferente: la previsión de placeres y honores tuvo sobre el alma de César tan poca influencia como, viceversa, la evitación de dolores. Así como el deseo de eludir sufrimientos no le apartó de su obra, tampoco le movió a ella la esperanza de delicias. Esto es lo que no comprenderá nunca bien el pusilánime: que para ciertos hombres la delicia suprema es el esfuerzo frenético de crear cosas—para el pintor, pintar; para el escritor, escribir; para el político, organizar el Estado.

La oposición entre egoísmo y altruísmo pierde sentido referida al grande hombre, porque su «yo» está lleno hasta los bordes con «lo otro»: su *ego* es un *alter*—la obra. Preocuparse de sí mismo es preocuparse del Universo.

La «frase» de Chénier, en su segunda parte, habla de virtudes. Pero éstas no son esas cualidades que hemos descubierto en César o Mirabeau—no son las virtudes o virtualidades del grande hombre. Son, por el contrario, las maneras normales de comportarse los pequeños hombres, las almas chicas. Chénier exige a Mirabeau que sea Mirabeau y además que sea el señor Duval, uno de los varios millones de señores Duval que componían la mediocridad de Francia o de cualquier otro pueblo en cualquiera otra época. Porque, en efecto, estos millones de hombres son virtuosos: no estafan, no mienten, no estupran. Todo su valer se reduce a *no hacer* ninguna de esas cosas, en efecto, inmorales.

Conste, pues, que no me ocurre disputar el título de virtudes a la honradez, a la veracidad, a la templanza sexual. Son, sin duda, virtudes; pero pequeñas: son las virtudes de la pusilanimidad. Frente a ellas encuentro las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las virtudes magnánimas. Chénier no quiere reconocer el valor substantivo de éstas cuando faltan aquéllas, y esto es lo que me parece una inmoral parcialidad en favor de lo pequeño. Pues no es sólo inmoral preferir el mal al bien, sino igualmente preferir un bien inferior a un bien superior. Hay perversión dondequiera que haya

subversión de lo que vale menos contra lo que vale más. Y es, sin disputa, más fácil y obvio no mentir que ser César o Mirabeau. Ni fuera exagerado afirmar que la inmoralidad máxima es esa preferencia invertida en que se exalta lo mediocre sobre lo óptimo, porque la adopción del mal suele decidirse sin pretensiones de moralidad, y, en cambio, aquella subversión se encarece casi siempre en nombre de una moral, falsa, claro está, y repugnante.

En vez de censurar al grande hombre porque le faltan las virtudes menores y padece menudos vicios, en vez de decir que «no hay grande hombre sin virtud», en vez de coincidir con su ayuda de cámara, fuera oportuno meditar sobre el hecho, casi universal, de que «no hay grande hombre con virtud»; se entiende con pequeña virtud. Esto es lo que, en una u otra proporción, pero con escandalosa insistencia, nos muestra la historia. Y en lugar de evadirnos por la dimensión vana de una «frase», debemos hincar ahí el bisturí del análisis. El pensamiento no nos ha sido dado praa eludir los problemas, los agudos problemas bicornes, sino al contrario: para citarlos a cuerpo limpio y mancornarlos.

Es posible que el régimen de magnanimidad —sobre todo en el hombre público— incapacite para el servicio a las virtudes menores y arrastre consigo automáticamente la propensión para ciertos vicios. Esto es lo que puede verse con alguna claridad en el caso de Mirabeau.

Es preciso ir educando a España para la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilámines. Cada día adquiere mayor predominio la moral canija de las almas mediocres, que es excelente cuando está compensada por los fieros y rudos aletazos de las almas mayores, pero que es mortal cuando pretende dirigir una raza, y apostada en todos los lugares estratégicos, se dedica a aplastar todo germen de superioridad.

Veamos, veamos un poco más de cerca a Mirabeau, por lo mismo que es de nuestro problema un caso extremo: el más inmoral de los grandes hombres.

III

Veamos, veamos qué fue, como máquina psicofísica, como aparato vital este Mirabeau. Con tal fin voy a enumerar lacónicamente los hechos principales de su vida, subrayando, sobre todo, los que han motivado la fama de inmoral.

Nace en Provenza en 1749. Por ambas alas familiares, numerosos dementes. Sobre todo, los Mirabeau venían siendo, de muchas generaciones atrás, unos frenéticos. Los Mirabeau podían denominarse los Karamazof gascones. El padre de nuestro héroe, hablando de su familia, la llamará «tempestiva raza». En 1767, el marqués de Mirabeau —economista, publicista, «amigo de los hombres», absurdo, inquieto— envía su hijo, el pequeño gigante Gabriel, a un regimiento. Gabriel reúne dieciocho años. Apenas llega, tiene una formidable cuestión con el coronel. Su padre pide una orden de prisión, y este diabólico arcángel Gabriel entra por vez primera en la cárcel. Poco después es libertado. Retorna a casa. Es un vendaval de actividad. Estudia la tierra de Mirabeau, dibuja planos contra las inundaciones; trabaja, toma notas sobre el estado de los cultivos entre los campesinos, que le adoran. Su padre le llama *Monsieur le Comte de Bourrasque*. Su padre le detesta y él a su padre. Marqués y marquesa riñen y se separan. Comienza entre ellos un pleito de intereses. Incitado por su padre, Gabriel ataca a su madre violentamente.

El viejo economista quiere organizar en sus tierras y confinantes una oficina de *prudomía* para que los campesinos diriman entre sí sus querellas. Gabriel logra esta organización, que parecía imposible. Va, viene, insinúa, aplaca, armoniza, convence. Entretanto, pobre, hace deudas.

Se casa en 1772. Crecen las deudas. Descubre un desliz de su mujer. La perdona. Apretado por los acreedores, tiene que entrar nuevamente en prisión. Sale de ella en 8 de junio de 1774. El 21 de agosto insultan a su hermana y él se bate para ampararla, con lo cual el 20 de septiembre vuelve a la cárcel, en el castillo de If, donde son enviadas órdenes de extremado rigor en el tratamiento. Su mujer no le quiere acompañar, y Mirabeau, desde el castillo, riñe

con su mujer. Conquista la benevolencia del gobernador, monsieur d'Allegre, y se hace dueño de la situación. También se hace dueño de la única mujer que hay en el castillo: la mujer del cantinero.

Es trasladado al castillo de Joux bajo órdenes no menos severas. No se le permiten libros ni nada. Conquista al gobernador, M. de Maurin y probablemente a su mujer. Consigue libros. Lee frenéticamente, toma notas, compone memorias; por ejemplo: sobre las *Salinas del Franco-Condado*, que es el problema más inmediato al sitio donde se encuentra. Monsieur de Maurin corteja a una dama: Sofía de Monnier. La invita a comer, juntamente con su detenido. Sofía se enamora del detenido. Mirabeau entra y sale a su antojo. Publica en Neuchâtel el *Ensayo sobre el despotismo* —un libro farragoso. Para publicarlo contrae nueva deuda con el librero. El gobernador, ofendido como rival y comprometido por la publicidad que la deuda da a las salidas de Mirabeau, escribe a éste que se reintegre a la prisión. Mirabeau, lejos de recluirse, contesta insultando al gobernador. Pasa la frontera suiza y se detiene en Verrières. ¿Qué hacer con Sofía? Sofía está locamente enamorada de él. Lo dejará todo por su amante. Usa una de las primeras divisas románticas: «Gabriel o morir». ¿Qué hacer con Sofía, sin medios económicos ningunos, este hombre que iba formando sobre sus hombros un universo de deudas? Su hermana y su sobrina —de veintitrés años— van a su encuentro. De paso, Mirabeau no dejará de seducir a su sobrina. Mirabeau dirá de sí mismo que es un «atleta en amor». ¿Qué hacer con Sofía, a quien, efectivamente, ama? Comprende que raptarla es una locura capaz de hacer ya insoluble su apurada situación. No obstante, llama a Sofía. Es aceptar el compromiso de volver a empezar la vida. La familia de Sofía cae sobre él: nuevos procesos. Se le acusará de haber raptado a Sofía para apropiarse sus dineros. Y, en efecto, Sofía quisiera llevar algún dinero. Esto es un hecho que sus cartas prueban.

Perfectamente. Pero es un hecho también que ambos amantes huyen sin un ochavo y recalan en Amsterdam. Mirabeau se pone a traducir para ganar algo. Ha aprendido él solo inglés y cuatro o cinco idiomas más. Trabaja fieramente desde las seis de la mañana. Entretanto, le persiguen el Poder público, su padre, la familia de su amante. Lleva sobre sí un enjambre de procesos. Pero él, mientras atiende a éstos y traduce y ama, cultiva la música y escribe un ensayo estético sobre este arte melifluo, un ensayo que está muy bien de fondo y mejor de título: *El lector pondrá el título*. Este es el título. Parece de hoy.

Como antes había atacado a su madre, escribirá ahora una memoria contra su padre, que no cesa de perseguirle. La consecuencia de todo ello es una demanda de extradición. Se envía contra él para darle caza un feroz policía: Bruquières, que, en efecto, detiene a la pareja para hacerse a poco su más fiel y leal servidor. Mirabeau ha conquistado al policía.

Mas, por lo pronto, tiene que ingresar en el castillo de Vincennes, una de las altas prisiones de Francia, Mirabeau asciende en su categoría de perpetuo encarcelado. Cada vez su prisión es más prisión, de más rango, de más cadenas.

Esta vez la reclusión va a durar de 1777 a 1780. Tres años «en un calabozo de diez pies de ancho». ¿Qué hará allí esta magnífica fiera? Sin duda, hozar con su alma de gran felino. Por lo pronto, se las arreglará para escribir a Sofía carta sobre carta. Este epistolario se publicó después con enorme escándalo. Porque en el calabozo de diez pies, contraída la sensualidad gigantesca de su temperamento, se escapará por la dimensión literaria. En las cartas a Sofía vierte materias de toda índole: ensayos oratorios y líricos, consideraciones morales, efusiones sinceras, pornografía y hasta trozos de libros y revistas que da como suyos. Empieza una carta: «Escucha, amiga mía, voy a verter en el tuyo mi corazón», y lo que vierte, en realidad, es un artículo ajeno del *Mercurio de Francia* (1). Me interesa mucho subrayar este dato.

En este tiempo compone una memoria, mansamente dirigida a su padre, defendiéndose. Además, compone cuentos, diálogos, tragedias; traduce a Tácito, Tíbulo, Bocaccio; escribe para Sofía un estudio sobre la inoculación y una gramática; estudia el islamismo y el Korán; comienza una historia de los Países Bajos. Además, escribe libros pornográficos. ¿Nada más? No; todavía más. Entre los prisioneros está un señor Baudoin de Guémadeuc, que tiene una amante, la señorita Julia, a quien Mirabeau no ha visto ni verá jamás. No obstante, entabla con ella una larga correspondencia, llena de gracia, de amenidad y de mentiras. Se presenta como persona de grande influencia en la Corte. La señorita Julia no tenía importancia alguna. ¿A qué, pues, esta farsa y el esfuerzo que supone? Subraye también este hecho el curioso lector.

Entre los libros compuestos en Vincennes, hay uno cuya publicación tuvo enorme resonancia: sus estudios *Des lettres de cachets et des prisons d'Etat* Prisionero Mirabeau, quiere organizar seria-

---

(1) Así dice Barthou en su biografía, pág. 66.

mente las prisiones en general y reformar las instituciones. La política de la Asamblea está anticipada en este ensayo. Entretanto, feroces cólicos nefríticos.

«Desnudo como un gusano» sale Mirabeau del calabozo en 1780. Está en los treinta años. ¿Por qué no descansar un poco? ¿Descansar? Le esperan a la puerta, como prevenidos lobos, los dos procesos más graves. Uno, provocado por el marido de Sofía Monnier; otro, por sus suegros. En las actuaciones, que fueron públicas, se agolpaba la muchedumbre. Es aventado a los cuatro puntos cardinales todo su pretérito. No hay que decir el escándalo producido en toda Francia por esta vida turbulenta, a que la Justicia —siempre un poco pedante— se encarga de dar notoriedad oficial.

Mirabeau ha conseguido la fama a fuerza de insensateces; una fama negativa, lastrada de pecados capitales. Es una ascensión a la inversa.

Sí; pero llega, en el proceso, el momento en que se concede la palabra al acusado. Y da la casualidad de que el acusado es Mirabeau. Y da la casualidad de que el acusado tiene una pequeña substancia mágica que nombramos con un vocablo tonto, pueril, propio para la terminología de los cuentos de niños; tiene... genio. Y hace un discurso judicial, una cosa que nunca había hecho. Y ese discurso es una creación perfecta, y juez, testigos y público oyen lo que no habían oído nunca: la palabra, nada, un poco de aire estremecido, que desde la madrugada confusa del Génesis, tiene poder de creación. De modo que, en un instante, aquellas circunstancias desastrosas son transmutadas en un triunfo. La ascensión negativa cambia de signo, se hace positiva, y la fama adversa, con todo su lastre de fango, se convierte en gloria. Estamos en 1783.

La gloria, pero no el dinero. La gloria, como sus fenómenos hermanos —el orto y la puesta del sol— tiene el hábito del oro, pero no su materia: tiene el amarillo y la refulgencia. Mirabeau comienza por tercera o cuerta vez su vida, glorioso e impecune. En 1784 empeña, en el Monte de Piedad, «su» traje bordado de plata, con su casaca y pantalón y su casaca de paño con plata semiluto y encajes de invierno. Poco después contrae, juntamente con su madre, un préstamo usurario de 30.000 libras: otra insensatez. Y comienza de pronto una vida opulenta, con gran tren, carrozas, comidas y ningún orden económico. (Recuérdese César, recuérdese Wagner). De una vez para siempre nació sensual y necesitaba las delicias como el pulmón necesita el aire. Pero fíjese el lector. Este hombre ha pasado tres años en un calabozo de diez pies, sin delicia alguna. ¿Qué ha

hecho su pulmón? ¿Ahogarse? Hemos visto la fabulosa actividad desarrollada durante ese encarcelamiento. ¿En qué quedamos, pues? La contradicción es sólo aparente. Un alma fuerte es fuerte en sus apetitos; necesita mucho muchas cosas; pero, a la vez, es fuerte para renunciar, para no necesitar cuando el caso forzoso llega.

Entra en su vida madama de Nehra, una holandesita de diecisiete años, dulce y buena, que pondrá un poco de sentido común y de orden en la vida frenética de este hombre. Comienzan los años de viaje: Inglaterra, Alemania. Mirabeau estudia el Continente. Se informa de la política y de la economía, de sus problemas inminentes, de sus posibilidades. Escribe sobre estas materias, sobre todo se ocupa de asuntos financieros; por ejemplo: sobre el Banco de España, llamado de San Carlos. La resonancia de estas publicaciones es tan grande, que en un momento llegó a influir en la balanza de la Bolsa continental. El Banco de San Carlos quiso comprar su pluma. Pero Mirabeau, que seguía siendo pobre, rehusó. Porque sus campañas desarrollaban una idea política, y Mirabeau no estaba dispuesto a combatir su propia idea. Este hecho nos va a dar la clave de lo que se ha llamado su venalidad. Ya veremos la graciosa paradoja en que se resuelve esta gran acusación, y que se puede anticipar y resumir diciendo: el venal Mirabeau es uno de los hombres que se han vendido menos, si se advierte que es uno de los hombres que más se ha querido comprar. El pusilánime, al hacer su cuenta al grande hombre, olvida siempre el otro factor, que es el esencial: su grande hombría.

En 1787 vuelve a Francia. La nación está encinta de grandes acontecimientos. Hay un desasosiego universal en la sociedad. Todos, los de arriba y los de abajo, presienten que es preciso hacer algo; pero nadie sabe qué. Mirabeau ve al punto, con indefectible seguridad, que su vida va a confundirse con la vida de Francia. Todo aquel privado frenesí de veinte años, toda aquella acumulación de saberes, de noticias, de proyectos, aquella energía, aquella capacidad de trabajo, aquella fruición en el conflicto, aquella voz de trompeta de postrimería, aquella influencia verbal, va a insertarse en un punto de la historia.

Mirabeau reclama la reunión de los Estados Generales para 1789. Su voz, de fuerza cósmica, de diabólico arcángel, anuncia el juicio final del Antiguo Régimen. Tiene cuarenta años. Es un gigante obeso, con el rostro picado de viruelas.

IV

Convocados los Estados Generales, Mirabeau busca en su Provenza natal electores. Va a Aix y a Marsella, donde se percata de las dimensiones que ha adquirido su popularidad. No obstante, sus congéneres los nobles de Provenza, con una hipersensibilidad de ayudas de cámara, quieren evitar la contaminación de su presencia y le excluyen del estado noble. Mirabeau no se inmuta. Pocos días después se producen graves revueltas en Marsella, tan graves, que el Poder público se declara incapaz de reprimirlas, y entonces los nobles de Marsella recurren a Mirabeau, el revolucionario excluído de sus rangos por sus «opiniones subversivas del orden público y atentatorias a la autoridad real». ¿Qué hará Mirabeau cuando se le pide que vaya a Marsella para corregir, contener y castigar al pueblo mismo que poco antes le aclamaba y cuya adhesión era su única fuerza? Mirabeau es el político por la gracia de Dios, el hombre de Estado nato, y no duda un momento. Va a Marsella, y, sin perder un minuto, organiza a jóvenes burgueses y obreros en una milicia ciudadana, que impone pronto el orden. Mirabeau permanece cuatro días seguidos sin dormir. Pacificada Marsella, brota la revuelta en Aix, y Mirabeau sale a galope, sin tomar descanso, hacia la villa de cuya nobleza ha sido borrado. Mirabeau será elegido representante del Tercer Estado por el departamento de Aix.

En la primera sesión de los Estados Generales se forma un vacío en torno al lugar donde Mirabeau ha tomado asiento. Es un apestado. Pocos días después es el conductor de aquel rebaño turbulento. Gracias a él, el trabajo parlamentario toma una dirección y un orden. El mismo hará frente, con una capacidad de labor verdaderamente legendaria, a todos los asuntos. Para ello necesita sostener una oficina con numerosos secretarios. Pero Mirabeau sigue impecune. Ocupado en la cosa pública, mal puede atender a su privado presupuesto. Sin embargo, vive y mantiene su hueste de colaboradores, y produce, y crea. Es una obra de magia. La gente recelará subvenciones inconfesables, y cada movimiento de su táctica política será atribuído a alguna simonía. Como nadie sabe nada concreto, se construye imaginariamente la historia de su venalidad. ¿No es el

más rico y el más ambicioso hombre de Francia el duque de Orleáns? Mirabeau se ha vendido al duque de Orleáns. Pero he aquí que el conde de la Mark, testimonio irrecusable por su carácter y posición, nos dice que mientras se acusaba a Mirabeau de haberse vendido al arca más repleta de Francia, Mirabeau, tímidamente, iba a pedirle prestados unos luises. Pero entiéndase bien: no rehusaba el oro de Orleáns por razones de virtud íntima. Mirada según su óptica moral, esta pulcra renuncia significaría una inmoralidad y una estupidez. No tenía derecho a entorpecer su acción pública por darse el gusto de mantener una pulcritud privada. No pidió dinero al duque de Orleáns porque este personaje le parecía incompatible con su política. La venalidad de Mirabeau —esto es lo esencial— fue siempre articulada con la trayectoria de su táctica política, y no era más que un ingrediente de ésta.

La política de Mirabeau era una política clara. Tan clara, que el Continente no ha podido seguir durante todo un siglo otra política que la anticipada genialmente por él. Ahora bien; una política es clara cuando su definición no lo es. Hay que decidirse por una de estas dos tareas incompatibles: o se viene al mundo para hacer política, o se viene para hacer definiciones. La definición es la idea clara, estricta, sin contradicciones; pero los actos que inspira son confusos, imposibles, contradictorios. La política, en cambio, es clara en lo que hace, en lo que logra y es contradictoria cuando se la define. Recuérdese el dicho de Einstein a propósito de la geometría, que es un puro sistema de definiciones. «Las proposiciones matemáticas, en cuanto tienen que ver con la realidad, no son ciertas, y en cuanto que son ciertas, no tiene que ver con la realidad». La física se parece mucho a la política, porque en ambas lo real ejerce su imperativo sobre lo ideal o conceptual.

La política de Mirabeau, como toda auténtica política, postula la unidad de los contrarios. Hace falta, a la vez, un impulso y un freno, una fuerza de aceleración, de cambio social, y una fuerza de contención que impida la vertiginosidad. El impulso de 1789 era la nueva burguesía y su credo racional; el freno era el pasado de Francia, resumido en la autoridad Real. Con motivo de la Declaración de los Derechos, la magnífica definición abstracta en que fructifican dos siglos de razón pura, Mirabeau dijo: «No somos salvajes recién llegados de las riberas del Orinoco para formar una sociedad. Somos una nación vieja, tal vez demasiado vieja para nuestra época. Tenemos un Gobierno preexistente, un Rey preexis-

tente, prejuicios preexistentes. Es preciso, en lo posible, acomodar todas estas cosas a la Revolución y salvar la subitaneidad del tránsito».

¡La subitaneidad del tránsito! ¡Admirable expresión, que condensa todo el método político y diferencia a éste de la magia! (1). El revolucionario es lo inverso de un político: porque al actuar, obtiene lo contrario de lo que se propone. Toda revolución, inexorablemente— sea ella roja, sea blanca—, provoca una cotrarrevolución. El político es el que se anticipa a este resultado, y hace a la vez, por sí mismo, la revolución y la contrarrevolución.

La Revolución era la Asamblea que Mirabeau dominaba. Necesitaba también dominar la Contrarrevolución, tenerla en su mano. Necesitaba el Rey. De aquí su afán por penetrar en Palacio. Pero los conservadores —Rey, aristocracia— son también definidores, como los radicales, y sentían repulsión hacia Mirabeau. Es probable que los desastres subsiguientes se hubiesen evitado aceptando la idea simplicísima de Mirabeau: unión de Palacio y Asamblea en un Ministerio de representantes. Los radicales hicieron imposible esta decisión decretando la incompatibilidad del cargo de ministro con el de diputado.

Cegado este camino llano de llegar a Palacio, tuvo Mirabeau que tomar el tortuoso y secreto. Esta fue la famosa venta que de sí hizo el grande hombre. El sueldo que debía, por derecho histórico, por obligación superior, haber recibido como ministro, lo recibió como consejero privado. Con el dinero, lo primero que hizo este apasionado lector fue comprar la mejor biblioteca de Francia, la biblioteca de Buffon.

Poco después, el 2 de abril de 1791, Mirabeau moría por una inflamación de diafragma. Luego, vino el diluvio.

Si oteamos esta vida con mirada de psicólogos, veremos destacarse luminosamente ciertos rasgos constantes. Primero, la impulsividad. Para Mirabeau, vivir era responder inmediatamente con un acto a la excitación que del contorno recibía. Reflexiona después de hallarse fuera de sí, comprometido en la acción. En quien no es impulsivo, el pensamiento precede al acto; es decir: se hace cuestión del acto mismo, anticipándolo en forma de idea. Esto trae consigo

(1) También aquí se advierte la semejanza con la física. La gravedad de Newton es un resto de magia, porque actúa súbitamente, sin duración de tránsito. Toda la nueva física —la relativista— se propone evitar la subitaneidad del tránsito.

que el acto no se decida y ejecute sino cuando ha sido aprobado en tanto que idea. Como las relaciones entre las ideas son muy complicadas, el no impulsivo, el reflexivo, decide casi siempre no actuar. Mirabeau no se hacía cuestión de sus actos sino después de hallarse en ellos, y su pensamiento atendía sólo a perfeccionar la ejecución. Segundo, el activismo. Consecuencia de la impulsividad es que se necesite constantemente la acción. Como Mirabeau decía de sí mismo, sólo podía vivir «una vida ejecutiva». Vivir, para él, no es pensar, sino hacer. ¿Qué? Lo que se pueda: raptar una dama, arreglar las salinas del Franco-Condado, ya que se está en la cárcel cerca de ellas; escribir farsas a la señorita Julia, atacar a los agiotistas, reprimir motines, organizar el Estado, y, si no se puede otra cosa, copiar, copiar páginas de libros. Todo menos soñar; es decir: imaginar que se hace algo sin hacerlo. Almas así sienten profunda repugnancia a esa suplantación del acto que es su imagen o idea, su espectro.

Tenía veintiséis años cuando, encarcelado en el fuerte de Joux, escribió a su tío estas líneas: «Los tiempos se regeneran, la ambición es hoy permitida. Salvadme, os lo pido, de esta fermentación terrible en que me encuentro, que podría destruir el efecto producido sobre mí por las reflexiones y las desdichas. *Hay hombres que es preciso ocupar*. La actividad, que lo puede todo y sin la que nada se puede, tórnase turbulencia cuando carece de empleo y de objeto».

Esta confesión revela hasta qué punto sentía en su propio interior la necesidad de actividad. En la inercia, su torrencial activismo le ahogaba. He aquí lo más característico en todo grande hombre político.

El intelectual no siente la necesidad de la acción. Al contrario: siente la acción como una perturbación que conviene eludir, y sólo, cuando es forzosa, a regañadientes y de mala manera, ejecutar. Se complace, por el contrario, en intercalar cavilaciones entre la excitación y la actuación. Hay hombres que es preciso no ocupar en nada, y éstos son los intelectuales. Esta es su gloria y tal vez su superioridad. En última instancia, se bastan a sí mismos, viven de su propia germinación interior, de su magnífica riqueza íntima. El intelectual de pura cepa no necesita de nada ni de nadie, porque es un microcosmos. La mujer, que es tan perspicaz en materia de secretos vitales, entrevé esta fiesta maravillosa que es el alma de un puro intelectual, esta constante diversión y *féerie* que acontece en una mente meditabunda. La entrevé, y por eso quiere asomarse más, abrir la cabeza del intelectual como se abre una bombonera, y asistir al espectáculo secreto de las ideas danzarinas. Cuando no lo

consigue se enfada y pide al Tetrarca, como Salomé, que le decapite, y es ella la que danza con la cabeza llena de danzas.

Hay, pues, dos clases de hombres: los ocupados y los preocupados; políticos e intelectuales. Pensar es ocuparse antes de ocuparse, es preocuparse de las cosas, es interponer ideas entre el desear y el ejecutar. La preocupación extrema lleva a la apraxia, que es una enfermedad. El intelectual, es en efecto, casi siempre, un poco enfermo. En cambio, el político es —como Mirabeau, como César—, por lo pronto, un magnífico animal, una espléndida fisiología.

La moral, psicológicamente, representa una preocupación, puesto que implica la detención de nuestras impulsiones hasta determinar si son debidas o indebidas. En el hombre normal, el acto no se dispara tan rápidamente después de deseado que no deje tiempo para hacerse cuestión moral de él, para preguntarse si es bueno o malo, para ver su cariz ético. Pero imagínese el funcionamiento de un alma impulsiva: su primer momento no es de ver ese cariz del acto, sino de comenzar desde luego su ejecución. Hay, pues, mucha injusticia en llamarle inmoral por haber querido aquel acto incorrecto. ¿Es que lo ha querido; es decir: que ha habido un instante en que lo ha visto, en que se ha colocado ante él *contemplativamente*? Eso es lo que hace el intelectual, el moral: contemplar sus propios actos. Por eso suele no ejecutarlos. Pero el impulsivo no se anda en contemplaciones. En él lo primario es ya el operar. Desde un punto de vista moral, lo único que cabe exigirle es que se arrepienta después de la acción consumada, ya que sólo entonces le es dado contemplarla.

No acusemos, pues, la inmoralidad al gran político. En vez de ello, digamos que le falta escrupulosidad. Pero un hombre escrupuloso no puede ser un hombre de acción. La escrupulosidad es una cualidad matemática, intelectual: es la exactitud aplicada a la valoración ética de las acciones. Si se examina con cuidado la vida de Mirabeau, de César, de Napoleón, se ve que la presunta maldad no es sino la inevitable falta de escrupulosidad aneja a todo temperamento activista y, por tanto, impulsivo. El mundo antiguo, que iba en todo hasta las últimas consecuencias, cuando decidió ser escrupuloso —en el estoicismo— tuvo que elegir como norma suprema la *epoché*, la inacción.

V

La vida de un grande hombre político cambia de aspecto en el momento en que empieza a actuar como hombre público. En el cauce de la publicidad, de dilatadas riberas, parece aquel torrente vital ganar sus propias dimensiones y con ello un curso de ritmo magnífico, fértil y majestuoso. Entonces el contemporáneo o el lector de la biografía comienza a aplaudir; le entusiasma la audacia, la infatigabilidad, la eficiencia de todos sus actos y gestos, la entereza inmutable con que aguanta el insulto y resiste al ataque, la presencia de espíritu con que gobierna su persona en medio de la tempestad política. Pero este entusiasmo tardío es un poco vil: se alaba el fruto después de haber denigrado la semilla. El contemporáneo o el lector de la biografía son injustos con la juventud del grande hombre político, que es semilla y raíz de su madurez fructuosa. Se quiere ignorar que no ha esperado para ser hombre público a que llegue la hora de su popular epifanía, sino que lo fue desde luego, y que la turbulencia y absurdo sesgo de su mocedad provienen precisamente de que, siendo ya, por su constitución orgánica, hombre público, tuvo que moverse en el angosto molde de la vida privada. En Napoleón se nota menos esta dolorosa contracción juvenil porque vive inscrito en el esquema de la disciplina militar, donde un rápido ascenso permitía la expansión graduada de su temple. Sin embargo, una breve demora en uno de estos ascensos produce en él tal depresión, que resuelve, según comunicó a un íntimo, desertar del Ejército francés y pasar a Turquía a fin de fundar allí un reino. Este fundador de reinos imaginarios en Turquía era a la sazón un pobre oficial, de uniforme traspillado, de cuerpo enfermo, de rostro verdoso y agudo, como el de una fuina, si no recuerdo mal mancillado por una sarna tenaz. Lo normal es, sin embargo, que el cachorro de grande hombre político tenga una juventud revuelta y atropellada, a veces tangente de la botaratería. Así Temístocles, Alcibiades, César, Mirabeau. La última Edad Media vio esto mejor que nosotros y creó un género literario aparte para cantar la prehistoria tumultuosa de los grandes hombres. Llamósele «mocedades»; así *Les enfances Guillaume*, «Las mocedades del Cid».

Todas esas excelencias que se revelan en la hora ilustre suponen genio, ciertamente; pero también un substrato de ciertas condiciones orgánicas que aisladas parecen monstruosas. Tales son la impulsividad, el activismo e inquietud constantes, la falta de escrupulosidad. Sobre éstas va a caballo el genio; sin esas capacidades psicofisiológicas, que son como fuerzas brutas y poderes elementales —demoníacos, diría un antiguo—, no hay grande hombre político. La historia lo ve desde luego como estatua ecuestre, y así hace gran figura; pero en su juventud fue ya caballero a horcajadas sobre el aire, y fue potro suelto sin caballero. Las piezas de la estatua ecuestre, antes de ajustarlas, son dos imágenes monstruosas.

Cabe no desear la existencia de grandes hombres, y preferir una humanidad llana como la palma de la mano; pero si se quieren grandes hombres, no se les pidan virtudes cotidianas.

La escrupulosidad es una forma de bondad; pero no es la única. Y hay incongruencia en exigirla al hombre de acción, que es de acción porque es impulsivo. En la acción hay que evitar el *piétinement sur place*, y esto es el escrúpulo. Sólo podemos reclamar en el hazañoso una bondad homogénea con su temperamento; ésta es la otra forma de bondad, la bondad impulsiva, que no resulta de una deliberación, como la escrupulosidad, sino de la sanidad nativa de los instintos. Ahora bien: es interesante observar que esta sanidad de instintos, esta generosidad ubérrima brota en todas las biografías de grandes políticos, y permite diferenciar al falso del auténtico, a Sylla de César.

Tampoco debe extrañarnos la afición a la farsa que revela la vida de Mirabeau. Una y otra vez le sorprendemos mintiendo descaradamente. Al intelectual de casta le sobrecoge siempre ese don de la mentira que posee el gran político. Tal vez, en el fondo, envidia esa tranquilidad prodigiosa con que los hombres públicos dicen lo contrario de lo que piensan, o piensan lo contrario de lo que están viendo con sus propios ojos. Esta envidia descubre ingenuamente la virtud específica del buen intelectual. Su existencia radica en el esfuerzo continuo por pensar la verdad y una vez pensada decirla, sea como sea, aunque le despedacen. Este es el máximum de acción que al intelectual corresponde: una acción que es, en rigor, una pasión. El hombre de pensamiento no puede, no debe aspirar a otra forma de heroísmo que al martirio. El mayor triunfo es el naufragio para este perpetuo navegante sobre Gólgotas de tres palos, como los bergantines.

Recíprocamente, al gran político le maravilla ese heroico servi-

cio a la verdad que informa la vida del buen intelectual. Esta mutua admiración de dos temperamentos contrapuestos es simpática, como todo lujo generoso; pero se funda en un error. Cada uno de ambos proyecta sobre el otro su propia constitución, y al ver que en él da resultados contrarios, atribuye éstos a un esfuerzo gigantesco. Pero la verdad es que ni la mentira cuesta nada al político ni la veracidad al intelectual. Una y otra manan naturalmente de su distinta condición.

El intelectual vive, principalmente, una vida interior, vive consigo mismo, atento a la pululación de sus ideas y emociones. Nada en el mundo tiene para él realidad comparable a esas cosas íntimas. Por lo mismo, las ve y las distingue con inevitable claridad. Sabe en cada instante lo que piensa y por qué lo piensa. La idea verdadera y la idea falsa acusan terriblemente ante la mirada interior sus contrarios perfiles. Es natural que mentir le suponga un enorme esfuerzo, porque tiene que negar lo innegable, tiene que cegar su propia evidencia, suplantar su realidad íntima por otra ficticia.

El hombre de acción, en cambio, no existe para sí mismo, no se ve a sí mismo. El ruido de fuera, hacia el cual su alma está por naturaleza proyectada, no le deja oír el rumor de su intimidad. Falta ésta de atención y cultivo, anda desmedrada. Sorprende notar que todos los grandes hombres políticos carecen de vida interior. No es paradoja decir que no tienen personalidad. La tienen sus actos, sus obras; pero no ellos. Por esta razón —el fenómeno es muy curioso— no son interesantes. Para convencerse de ello basta informarse del sumo juez en materia de hombres interesantes: la mujer. ¿No es extraño que los grandes hombres políticos, al fin y al cabo grandes triunfadores de la vida, dueños del poder, de la riqueza, corporalmente destacados y aureolados sobre el resto de los varones, no hayan conseguido nunca, nunca, valiosos triunfos sobre la mujer? Ni siquiera César puede ser considerado como una excepción.

El caso de Mirabeau confirma plenamente esta regla. Su sensibilidad le inducía sin descanso hacia la mujer. Su audacia y su rumbo verbal le permitían cazar rápidamente la hembra predispuesta a ser cazada. Pero este tipo de cazador de mujeres no tiene nada que ver con el verdadero seductor. Son distintos ellos y son distintos los tipos de mujer sobre que actúan. Una cosa es conseguir favores de una mujer, y otra absorber íntegramente su alma. La que es capaz de hacer favores suele ser incapaz de entregar su alma, y viceversa. Esta última es la mujer interesante, la que vive hermética, cerrada en su íntimo recato, y que no puede conceder nada si no

concede su vida entera. Salvo madama de Nehra, que era una niña, Mirabeau no conoció más que faldas, faldas, muchas faldas.

Esta carencia de vida interior da a la existencia privada del gran político un cariz de relativa vulgaridad, de basteza. Ni sus ideas ni sus gustos son precisos, originales, refinados. Mirado desde la óptica de un intelectual, el hombre de acción vive en constante *à peu près* íntimo. Poco más o menos, le es todo igual, porque le parece irreal. Lo importante para él son los actos. Cuando miente, en rigor no miente, porque no está adscrito íntimamente a nada determinado. Las palabras, y dentro de ellas las ideas, son para él tan sólo instrumentos. De otro modo: él no es sus ideas; cuando las finge no se niega, porque él no consiste en ellas. Viceversa, no acertará a ver la realidad íntima de los demás; sólo percibirá de ellos su facción utilizable. «Yo no puedo excomulgar a nadie —decía Mirabeau—. En verdad, todo me parece bien: los sucesos, los hombres, las cosas, las opiniones; todo tiene un asa, un agarradero.» La expresión es certera: el grande hombre político todo lo ve en forma de asa.

¡Bueno fuera que, obligado a resolver conflictos exteriores, llevase también en su interior conflictos! Por fortuna, existe lo que yo llamo un cutis de grande hombre, una piel de paquidermo humano, dura y sin poros, que impide la transmisión al interior de heridas desconcertantes. También habría incongruencia en exigir al político una epidermis de princesa de Westfalia o de monja clarisa.

* * *

Impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel, son las condiciones orgánicas, elementales, de un genio político. Es ilusorio querer lo uno sin lo otro, y es, por tanto, injusto imputar al grande hombre como vicios sus imprescindibles ingredientes.

Pero claro está que no basta poseer éstos para ser un político de genio. Es preciso agregar el genio. Cuando éste falta, aquellas potencias no producen más que un mascarón de proa. Nada, en efecto, es más fácil de aparentar que la grandeza política. A la postre, si un intelectual no tiene ideas, no logrará fingir, por lo menos fingir bien, su intelectualidad ausente. Pero el gran político y el que no lo es se presentan igualmente con el poder público en la mano. Su atuendo, su talle, son los mismos para las miradas torpes.

¿Qué signos diferencian en esta materia la autenticidad de la ficción? Algunos, algunos hay; pero es difícil describirlos e intentarlo excede mi pretensión.

Lo discreto, de todos modos, es no hacerse ilusiones por lo mismo que en política es tan fácil hacérselas. Yo, a ratos, logro convencerme de que soy un Napoleón porque, como él, no tengo más que sesenta pulsaciones por minuto. La confusión en mi caso no es grave, porque soy tan sólo un escritor.

VI

Es la política una actividad tan compleja, contiene dentro de sí tantas operaciones parciales, todas necesarias, que es muy difícil definirlas sin dejarse fuera algún ingrediente importante. Verdad es que, por la misma razón, la política, en el sentido perfecto del vocablo, no existe casi nunca. Casi todos los hombres políticos lo son meramente en parte. En el mejor caso, poseen con plena conciencia una u otra dimensión del político, y se contentan con ella, ciegos para las restantes.

Se dirá que política es tacto y astucia para conseguir de otros hombres lo que deseamos, y no se puede negar que, en efecto, sin eso no hay política. Pero, evidentemente, hace falta más. Hay quien, hiperestésico para los defectos de la justicia social, llamará política a un credo de reforma pública que proporcione mayor equidad a la convivencia humana. Y no hay duda de que sin cierto sentido, y como afición nativa a la justicia, no puede nadie ser un gran político. Pero esto es más bien la porción de idealidad moral que el hombre político lleva a su actuación pública. Hacer consistir en ello la política, es vaciarla de sí misma y llenarla de un pobre misticismo ético. Durante más de un siglo se ha cometido este error de perspectiva: se situaba en el centro del programa un cuerpo de doctrinas morales, y sólo en el segundo término se atendía a lo propiamente político. Otros dirán que política no es nada de eso, sino un buen sentido administrativo que sepa regir, como una industria, los intereses materiales y morales de una nación, etc., etc.

Repito que todo eso, y muchas cosas más, tienen que reunirse en un hombre para hacer de él un gran político. Viene a ser éste como un alto edificio, en que cada piso sostiene al que le sigue en la vertical. La política es la arquitectura completa, incluso los sótanos. En las páginas antecedentes he subrayado hasta qué punto el hombre público necesita las cualidades más extrañas, algunas de ellas de apariencia viciosa, y aun no sólo de apariencia. Son los cimientos subterráneos las oscuras raíces que sustentan el gigantesco organismo de un gran político.

Me importaba mucho poner al descubierto esas potencias *demoníacas*, casi puramente zoológicas, que proporcionan la energía

necesaria para el movimiento de tan enorme máquina como es uno de estos hombres creadores de historia. En ninguna otra figura humana, tanto como en el gran político, aparecen acusadas las facciones de Titán. Y el Titán es, a la vez, más que un hombre y menos que un hombre. Se hunde más hondamente que nuestra especie normal en los senos cósmicos, en lo infrahumano, donde sus raíces absorben las ígneas substancias de que se nutre la vida toda antes de ser vida, es decir, organización, regla, orden, norma. Y esta profundidad de sus cimientos le da fuerzas para sobrepasar la línea humana y llegar más allá, acercarse a las estrellas. En las figuras de Miguel Angel aparece, magníficamente, esta doble condición superlativa del Titán: sus hombres son ya un poco dioses y todavía un poco chivos.

Ahora bien: no hay creación en ningún orden sin cierta dosis de titanismo—que es, en verdad, la ausencia de dosis, el absoluto lujo de vitalidad.

Me importaba, digo, subrayar esto, porque no creo posible la salvación de Europa si no se decide la humanidad de Occidente, perforando todos los prejuicios y remilgos de una vieja civilización, a buscar el contacto inmediato con la más nuda realidad de la vida, es decir, a aceptar ésta íntegramente en todas sus condiciones, sin aspavientos de un artificioso pudor. Durante siglos se ha obstinado Europa en evitar ese sincero reconocimiento. Una hipocresía radical nos ha llevado a no querer ver de la vida lo que las sucesivas morales declaraban indeseables, como si esto bastase para poder prescindir de ellas. No se trata de pensar que todo lo que es, puesto que es, además *debe ser*, sino precisamente de separar, como dos mundos diferentes, lo uno y lo otro. Ni lo que *es*, sin más *debe ser*, ni, viceversa, lo que *no debe ser*, sin más *no es*. Ningún otro continente se ha mostrado tan ligero, tan frívolo, tan pueril como el europeo en dar por no existente lo fatal. A esto se debe, en buena parte, la perpetua inquietud de su historia. Al adoptar posturas que no encajan en el marco de condiciones inexorables impuestas a la vida se hacía ésta imposible, y forzoso buscar otra colocación, y así sucesivamente. La quietud de Asia, su mayor asiento sobre el haz de la existencia, procede, sin duda, de falta de heroísmo y de entusiasmo, pero a la vez de que se halla mejor engastada y en el soporte último de la vida.

Asia es conformista: para ella lo que es, debe ser. Europa es reformista: para ella lo que no debe ser, no es. Si algún sentido trascendente tiene el hecho de la convivencia intercontinental que

caracteriza al siglo presente, será, a no dudarlo, hacer posible el mutuo complemento de esas dos tendencias exclusivas: la reforma emanada de una previa conformidad con lo real; la modificación ideal de la vida, que parte de haber reconocido previamente sus condiciones.

He aquí por qué me ha parecido de alguna oportunidad quitar la piel al grande hombre político, y mostrar, como en preparación anatómica, sus músculos rojos, sus venas azules, sus tendones lívidos. Pero claro es que ninguna de esas fuerzas zoológicas —sin las que no se da el gran político— son su política.

VII

Hay un sentido de la palabra «política» que me parece la cima de su complejo significado y que es, a mi juicio, la dote suprema que califica al genio de ella, separándolo del hombre público vulgar. Si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación.

Refirámonos a España, para evitar movernos en puras expresiones abstractas. Supongamos que alguien nos dice: «En España hay que afirmar el principio de autoridad y hay que hacer economías.» Está bien: yo no niego que convenga hacer ambas cosas; pero niego que eso sea una política en el mejor sentido de la palabra. Por una razón para mí decisiva: la autoridad y las economías que se recomienda hacer, se hacen en el Estado español, no en la nación española. Y esta distinción es, en mi entender, lo decisivo.

El Estado no es más que una máquina situada dentro de la nación para servir a ésta. El pequeño político tiende siempre a olvidar esta elemental relación, y cuando piensa lo que debe hacerse en España, piensa, en rigor, sólo lo que conviene hacer en el Estado y para el Estado. Las economías no se hacen en España, sino en el Estado, y por muy importante que sea el lograrlas, carecen por sí mismas de verdadero valor nacional. Parejamente, la autoridad es necesaria, como condición previa para que la máquina Estado funcione; pero con poseerla no se ha hecho nada importante. La cuestión empieza cuando nos preguntamos: esa máquina del Estado, con sus economías y su autoridad, ¿cómo va a funcionar, a actuar sobre la nación? Esto es lo decisivo: porque la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado. El gran político ve siempre los problemas de Estado al través y en función de los nacionales. Se sabe que aquél es tan sólo un instrumento para la vida nacional. Inversamente, el pequeño político, como se encuentra con el Estado entre las manos, tiende a tomarlo demasiado en serio, a darle un valor absoluto, a desconocer su sentido puramente instrumental.

Este error lleva a tergiversar por completo la esencial cuestión.

Yo veo que casi todo el mundo —autoritarios como radicales— moviliza su intelecto en esta falsa dirección: ¿cómo es posible crear en España un Estado lo más perfecto que quepa imaginar? (Para el autoritario y para el radical, la perfección del Estado consiste en cualidades divergentes; pero el propósito es común: lograr un Estado perfecto). Para quien piensa que la perfección del Estado se halla fuera de él, en la perfección del cuerpo nacional, el pensamiento político tiene que volver del revés la cuestión: ¿cómo hay que organizar el Estado para que la nación se perfeccione?

La distinción no es ociosa ni utópica. Llega nuestro pueblo, como los demás de Europa, a un punto en que se ve forzado a inventar instituciones; esto es, una figura de Estado. La solución variará sobremanera según se halle dispuesto a ver el problema en una u otra forma. Rusia e Italia han preferido equivocarse, y *en vez de innovar profundamente* (1) han seguido la tradición utópica de los dos últimos siglos: han preferido el fantasma transitorio de un Estado «perfecto» al porvenir de una nación vigorosa y saludable. Yo deseo para nuestra España una solución inversa, más completa y de más larga perspectiva.

En definitiva, quien vive es la nación. El Estado mismo, que tan fecundamente puede actuar sobre ella, se nutre, a la larga, de sus jugos. La gran política se reduce a situar el cuerpo nacional en forma que pueda *fare da se*. Ya veremos, cuando pase algún tiempo, el resultado de esas soluciones que se proponen lo contrario: suspender toda espontaneidad nacional e intentar *fare dallo Stato*, vivir desde el Estado.

Cabría decir que un Estado es perfecto cuando, concediéndose a sí mismo el mínimum de ventajas imprescindibles, contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos. Si abstraemos de esto último, si nos ponemos a dibujar un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, llegaremos, inevitablemente, a construir una máquina que detendrá toda la vida nacional. Como suele acontecer, esta *reductio ad absurdum* nos sirve para descubrir el error que hay en esa dirección del pensamiento político.

En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. Y lo que debe ambicionarse para España

(1) Las innovaciones son tanto más profundas, serias y sutiles cuanto menos espectaculares sean. En política, lo espectacular es romanticismo, retorno al pasado o retención dentro de él.

en una hora como ésta es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximum de rendimiento vital (vital, no sólo civil) a cada ciudadano español.

Pero se comprende la dificultad enorme que la política, en este excelente sentido, encierra. Supone ideas claras y precisas sobre la situación histórica de los españoles, sobre las virtudes que tienen, sobre las que les faltan, sobre las que les sobran, sobre la estructura social efectiva de nuestro país. Temas tan delicados encuentran ante sí la avalancha de los tópicos de café, y angustia advertir el número escasísimo de personas que han pensado en serio y directamente sobre ellos.

VIII

No se imputará al autor de este ensayo tendencia a intelectualizar la figura del político. Más bien he procurado exagerar lo que hace de éste una especie de hombre opuesta a la del intelectual. Pero ya se ve: si en sus cimientos orgánicos y en su mecanismo psicológico es el político la fórmula inversa del hombre destinado a la intelección, no será gran político si no posee una política de alta mar, de poderosa envergadura y larga travesía, si no ha tenido la revelación de lo que con el Estado hay que hacer en una nación. Ahora bien: esta clarividencia es obra de intelecto, y parece, por tanto, ilusorio creer que el político puede serlo sin ser, a la vez, en no escasa medida, intelectual.

Esta nota de intelectualidad que, como un fuego de San Telmo, corona la enérgica figura del hombre de acción, es, a mi juicio, el síntoma que distingue al político egregio del vulgar (animalote) gobernante. Porque esos otros ingredientes, sin duda brutales, que constituyen su soporte vital, su peana psicofisiológica, aparecen en no pocos individuos. Casi todos los hombres de acción los poseen. Pero éste es, a mi juicio, el error: creer que un político es, sin más ni más, un hombre de acción, y no advertir que es el tipo de hombre menos frecuente, más difícil de lograr, precisamente por tener que unir en sí los caracteres más antagónicos, fuerza vital e intelección, impetuosidad y agudeza. De la mente clarísima se derrama entonces sobre las potencias inferiores que sirven a la acción un extraño flúido que las unge y fertiliza, prestándoles una gracia elevada, una elasticidad y un ritmo tan certero, que alejan de ellas la tosquedad, la barbarie en que consisten.

En esto, como en todo lo que al político se refiere, es el mayor ejemplo César. Su perfil prodigioso puede valer como paradigma del género y dosis de intelectualidad que aquí se exige al gran político. Compáresele con Mario, con Pompeyo, con Marco Antonio, fila espléndida de fogosos animales humanos. A todos les falta la llamita de San Telmo que produce en las cimas la combustión del espíritu. Ninguna visión y previsión les visita. Son enormes autómatas bajo el Destino. En César, el Destino no cae desde fuera, sino que

va en él, que él lo lleva y lo es. Porque en ello radica el señorío supremo que ha sido otorgado al espíritu. Como todo en el universo, avanza él también sometido al Destino. (Lo que no es Destino es sólo frivolidad). Pero el espíritu ve ese Destino, lo hiere y traspasa con su dardo de comprensión. Comprender es captar. Destino comprendido Destino capturado, domesticado. César lo lleva junto al flanco como un can dócil.

Es César un caso ejemplar de agudeza intelectual. En su tiempo nadie veía en torno más que problemas de cariz insoluble. César vio la solución, clara, radiante, fecunda. Y esta solución brotaba sencillamente de una rigurosa comprensión analítica de lo que era la sociedad romana en aquel instante, de lo que podía ser, de lo que no podía ya ser (1). Como casi todas las grandes soluciones, tuvo ésta un aspecto paradójico. Los males de Roma —todo el mundo, y principalmente los conservadores insistían en ello— eran oriundos de la fabulosa expansión a que el poderío romano había llegado. Por eso los conservadores demandaban la cesación de todo nuevo crecimiento. La solución de César —que los siglos han comprobado en una experiencia milenaria— fue estrictamente contraria: la ilimitada ampliación, el imperio universal, la inclusión en el orbe romano del intacto Occidente—que era entonces, frente a las viejas naciones orientales, la tierra nueva, la América de los antiguos.

Pero esta solución, que se deja comprimir como un medicamento en fórmula tan simple, supone un vasto análisis de la situación histórica a que Roma había llegado, un exquisito sopesamiento de las fuerzas que integraban la sociedad, una audaz resolución visual que le permitió ver la forma del Estado romano, aún vigente, instalada, consagrada como un mísero pasado que se sobrevivía. Para mí es este poder de reconocer lo muerto en lo que parece vivir el rasgo sobresaliente de una genialidad política.

En el caso de César, repito, se encuentra, a la intemperie y paradigmáticamente, esa intuición de lo que con el Estado hay que hacer en una nación.

En Mirabeau, que tan al aire ostenta las fuerzas titánicas del político, aparece menos evidente ese elemento de inspiración. No porque le faltase. Ya hemos notado la certidumbre y seguridad con que, desde luego, penetra el Destino de Francia. Pero en 1780, lo que había que hacer con el Estado en la nación era relativamente

(1) Sobre el asunto véase la nota titulada *Sobre la muerte de Roma*, en *El Espectador*, tomo VI (en el tomo II de estas *Obras Completas*).

poco. La nación había llegado a un momento de salud plenaria, de riqueza moral y material. Cinco, seis siglos de labranza habían puesto en actividad histórica la casi totalidad del pueblo francés. La civilización, rezumando de estrato en estrato, había fecundado casi hasta las últimas capas sociales. Lo que había de hacer con el Estado era muy sencillo: quitarlo, reducirlo a su mínima expresión, interponerlo lo menos posible entre los individuos, hacer que fuese como la imagen virtual de la sociedad misma al mirarse en el gran espejo de la autoridad. Esto fue la Democracia—gobierno de la sociedad por la sociedad.

César tenía que hacer más. Era preciso reorganizar, con el Estado, la misma sociedad. Su muerte prematura dejó la trayectoria de su pronóstico tan sólo iniciada, pero con unas u otras infidelidades, eso vino a ser la política del Imperio, que poco a poco plasmó una nueva sociedad (1).

Para mí, el caso de la España actual plantea un problema de pareja índole. Lo que hay que hacer no es tanto ni por sí un Estado *ad hoc* —como en tiempos de Mirabeau— cuanto una sociedad nueva. Para ello es, claro está, preciso un nuevo Estado; pero la misión que ha de servir y que ha de orientar la mente cuando aspira a inventarlo, no se halla en él mismo, sino en sus efectos para transformar la sociedad actual española, prácticamente paralítica, en una nueva sociedad dinámica.

Esta situación no es peculiar de España. Con factores adyacentes muy distintos, que obligarían a reconocer grandes diferencias, la situación es la misma en las demás naciones europeas. En ninguna de ellas —y al revés que en Francia hacia 1780— la sociedad se encuentra sobrada de potencias para afrontar la existencia actual. Son pueblos muy viejos, y la vejez se caracteriza por la acumulación de órganos muertos, de materias córneas; crecen uñas, cabellos, callosidades en detrimento del nervio y del músculo. Porciones enteras del organismo han caído en anquilosis. Así va Europa, nave cargada de obra muerta que un largo pretérito ha depositado en sus flancos y quilla. ¡Difícil navegación! Es preciso aligerar la nave; volver a lo claro y esencial—ser puro músculo y nervio y tendón. La reforma tiene que ser primariamente de la sociedad, a fin de obtener

(1) Los sucesores de César fueron, sin embargo, incapaces de innovar hasta el fondo, y por eso el Imperio nació ya herido de muerte. El problema de Europa hoy, si quiere sobrevivir, está en evitar una solución como la del Imperio romano.

un cuerpo público sobremanera elástico, capaz de brincar sobre continentes—América, Asia, África.

¿Será posible tal empresa? Por lo menos es evidente que en el visible horizonte de Europa falta el tipo de hombre político capaz de inspiraciones suficientemente agudas que pongan en la pista de lo que hay que hacer. Conforme adelanta la historia de un pueblo o grupo de pueblos, va siendo más insólita la figura del verdadero político. La razón no es arcana. En las edades primeras las sociedades, sin pasado tras sí, son de estructura más sencilla y su análisis más fácil. El hombre de acción no ha menester de gran vigor intelectual para descubrir lo que hay que descubrir. Pero en el progreso de los tiempos la sociedad se complica y los políticos necesitan ser cada vez más intelectuales, quiérase o no. Ahora bien: dificultad de unir lo uno con lo otro, la inverosimilitud de que en un hombre coincidan ambas dotes opuestas va creciendo progresivamente. Tanto, que en cierta hora, la última, la más grave, cuando más falta hacían, no se encuentran. El que haya perseguido con alguna curiosidad los últimos siglos de Roma, habrá notado este trágico hecho: el gran político no parece. En vez de reconocer la forzosidad de unir la fuerza con la inteligencia, se hacen ensayos de exclusivismo, acentuando al extremo la dote de fuerza y se buscan puros hombres de acción. Así se explica que en aquella sazón de Roma moribunda, cuando más oportuno hubiera sido un César, sólo encontramos a Estilicón, soldado.

Vanos son todos los intentos que ahora en Europa, como entonces en Roma, se hacen para sacar avante naciones atascadas, eliminando de su dirección la inteligencia. En una tribu primigenia, aun en un pueblo saludable y simplemente bárbaro, fuera acaso eficaz el propósito, pero en sociedades muy viejas no es la pretendida simplificación de las cuestiones y los métodos la receta mejor.

Conviene dar nombre a esa forma de intelectualidad que es ingrediente esencial del político. Llamémosla intuición histórica. En rigor, con que poseyese ésta le bastaría. Pero es muy poco verosímil que pueda darse en una mente sin haber sido previamente aguzada por otras formas de inteligencia ajenas por completo a la política. César, mientras pasa en su litera los Alpes, compone un tratado de Analogía, como Mirabeau escribe en la prisión una Gramática, y Napoleón, en su tienda de campaña, sobre la nieve rusa, el minucioso Reglamento de la Comedia Francesa. Yo siento mucho que la veracidad me obligue a decir que no creeré jamás en las dotes de un político de quien no haya oído cosa parecida. ¿Por qué? Muy

sencillo. Esas creaciones suplementarias y superfluas son síntoma inequívoco de que esos hombres sentían *fruición intelectual*. Cuando una mente se goza en su propio ejercicio y al audaz obligado añade el lujoso brinco —como el músculo del adolescente que complica la marcha con el salto por pura delicia de gozar su propia elasticidad—, es que posee su pleno desarrollo, que es capaz de todas las penetraciones contemplativas.

No se pretenda excluir del político la teoría; la visión puramente intelectual. A la acción, tiene en él que preceder una prodigiosa contemplación: sólo así será una fuerza dirigida y no un estúpido torrente que bate dañino los fondos del valle. Lindamente lo dijo, hace cinco siglos, el maestro Leonardo: *La teoria è il capitano e la prattica sono i soldati.*

ÍNDICE